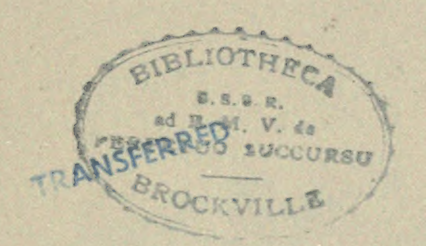
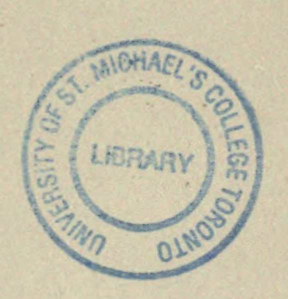

BIBLIOTHECA
C.SS.R.
ad B. M. V. de
PERPETUO SUCCURSU
BROCKVILLE
TRANSFERRED


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

Chas. J. Mea
Jan. 8/31

#699



LA GRACE

ET

LA GLOIRE

II

LA GRACE

ET

LA GLOIRE

OU

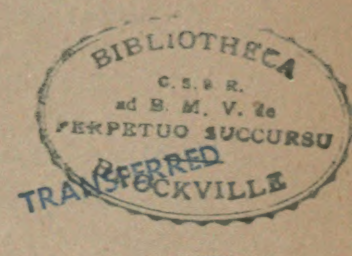
LA FILIATION ADOPTIVE DES ENFANTS DE DIEU
ÉTUDIÉE DANS SA RÉALITÉ, SES PRINCIPES,
SON PERFECTIONNEMENT ET SON COURONNEMENT FINAL

Par le R. P. J.-B. TERRIEN S. J.

Nouvelle édition revue et corrigée

TOME DEUXIÈME





PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, RUE CASSETTE, 10

Ego Maria Gedeo Labrosse, Societatis Jesu, in Provincia Franciae Provincialis, potestate ad hoc mihi facta ab adm. R. P. Ludovico Martin, ejusdem Societatis Praeposito Generali, facultatem concedo, ut *editio altera* operis cui titulus : *La grâce et la gloire* gallice conscripti, et a tribus viris ejusdem Societatis recogniti et approbati, typis mandetur.

In quorum fidem has litteras manu mea subscriptas et sigillo meo munitas dedi.

M.-G. Labrosse, S. J.

Biturici, 17 Februarii 1901.

Imprimatur

Parisiis, die 20 Februarii 1901.

Ed. Thomas,
v. g.

LIVRE VII

DE LA CROISSANCE SPIRITUELLE DES FILS ADOPTIFS DE DIEU. — LE MÉRITE, PREMIER MOYEN DE CROISSANCE.

CHAPITRE PREMIER

Notions préliminaires. La possibilité de la croissance spirituelle, sa mesure et sa durée.

1. — Croitre c'est la loi des enfants de Dieu, tant qu'ils ne sont pas arrivés à l'état d'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ (1). Dans l'ordre spirituel nous sommes des enfants, c'est-à-dire des hommes en formation dans le Christ. Engendrés au baptême, il nous faut en quelque sorte continuer à naitre, jusqu'à ce que le Christ soit complètement formé dans notre âme (2). C'est pourquoi l'Église est toujours pour nous une mère : une mère, parce qu'elle nous a donné la vie de la grâce au baptême ; une mère aussi, parce qu'elle est chargée par Jésus-Christ, son divin Époux, de présider à notre croissance, de l'aider et de la diriger.

C'est qu'il en est, toute proportion gardée, de notre vie surnaturelle comme de la vie purement naturelle ; dans l'une comme dans l'autre les principes qui constituent l'être vivant sont infusés dès l'origine, mais demandent du temps pour s'épanouir. Aristote a dit quelque part une belle parole. Parmi les êtres ordonnés vers la perfection, les uns l'obtiennent sans mouvement ; les autres, par un mouvement ; d'autres enfin, par une suite plus ou moins longue de mouvements (3). Posséder la perfection sans mouvement, c'est le propre de Dieu, puis-

(1) Eph., IV, 14.

(2) Galat., IV, 19.

(3) Arist., de Cœlo. L. II, c. 2, n. 9 ; col. S. Thom., 1. 2, q. 5, a. 7.

qu'il est par nature la perfection subsistante, souveraine, immuable, infinie. Atteindre la perfection d'un seul mouvement, c'est ce qui convient aux esprits angéliques : car Dieu leur créateur et leur sanctificateur ne leur demanda qu'un acte d'amoureuse et libre adoration devant sa majesté suprême pour les admettre à l'éternelle félicité.

Et cet ordre de providence s'alliait harmonieusement avec leur nature. Parfaits dès le principe dans leurs facultés naturelles, il convenait qu'ils pussent aussi d'un bond parvenir au terme final.

Je n'examinerai pas si les anges auraient pu revenir sur la détermination qu'ils posèrent, dès ce premier usage de leur liberté, les uns pour se soumettre à la volonté de Dieu, les autres pour se révolter contre ses ordres souverains. C'est une question débattue dans l'École et parmi les théologiens. S'il me fallait faire un choix entre les opinions opposées, j'inclinerais, ce me semble, au sentiment du docteur Angélique, quand il enseigne la naturelle et nécessaire immobilité des esprits dans leurs libres déterminations. C'est par-là qu'ils attestent la perfection suréminente de leur nature. Embrassant d'un coup d'œil toutes les raisons et toutes les conséquences de leurs actes, en pleine possession de leur intelligence et de leur volonté, dégagés par leur être spirituel de toutes les influences qui entravent en nous le jeu régulier de nos délibérations, pourquoi reviendraient-ils sur les décisions une fois prises ?

Quoi qu'il en soit de cette impossibilité, qu'on la tienne pour absolue, ou qu'elle soit simplement relative, il est certain que la condition des purs esprits est bien différente de la nôtre. Et c'est pourquoi l'homme n'atteint sa perfection suprême que par une succession de mouvements, c'est-à-dire d'opérations. En effet, il lui faut des années pour que sa nature arrive à la pleine maturité

physique, intellectuelle et morale. Telle est l'infirmité de notre raison, qu'elle ne saurait d'ordinaire faire un choix convenable sans une délibération plus ou moins longue : il y a des tâtonnements, des hésitations, des entraînements et des retours ; parce qu'il y a des obscurités, des lueurs et des attraits en sens opposés, des luttes entre l'élément inférieur de notre être et la partie supérieure, qui devrait être maîtresse ; en un mot, parce que la pleine lumière et la pleine possession de nous-mêmes nous font souvent défaut.

J'ai déjà montré, au troisième livre de cet ouvrage (1), jusqu'où s'étend cette loi de perfectionnement successif dans l'ordre de la nature et dans celui de la révélation. Est-elle également applicable à l'ordre de la grâce ? Qui peut en douter, puisque tout nous l'affirme et nous oblige à le croire ? L'Écriture d'abord : « Croissez de plus en plus dans la grâce et dans la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (2). Ce sont les paroles que S. Pierre laisse aux fidèles comme un dernier adieu, à la fin de sa seconde lettre. Dans la première il leur avait écrit déjà : « Comme des enfants nouvellement nés, désirez ardemment le lait spirituel et pur, afin qu'il vous fasse croître pour le salut » (3). S. Paul nous parle souvent de cette croissance : croissance dans la science de Dieu (4), croissance dans la charité ; croissance jusqu'à la plénitude du Christ (5).

Jésus-Christ a voulu nous en donner le modèle dans son humanité sainte : « Et Jésus, lisons-nous dans S. Luc,

(1) L. III, c. 2, p. 154,155.
(2) II Pet., III, 18.
(3) I Pet., II, 2.
(4) Col., III, 0.
(5) Eph., IV, 14, 15.

croissait en sagesse, en âge, et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (1). Non pas certes qu'il se fît intérieurement en lui le même progrès qui doit se faire en nous. Notre-Seigneur, dès le premier instant de son existence humaine, était plein de grâce et de vérité. Donc, du côté de la grâce habituelle et de la divine sagesse qui l'accompagne, aucune croissance surnaturelle. Mais, si les dons infus n'admettaient pas d'accroissement en lui, les actes dont ils sont le principe, pouvaient être en eux-mêmes d'une perfection plus ou moins sublime. Autre fut en Jésus-Christ la sagesse qu'il manifesta dans son enfance, autre celle qui faisait dire aux foules : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme-ci ». Certes, Jésus, à Nazareth, faisait preuve d'obéissance, de patience et d'humilité ; mais combien les actes de ces vertus furent-ils plus éclatants au Cénacle, au prétoire et sur le Calvaire ! Ainsi le soleil, bien qu'il soit toujours en lui-même la même source de chaleur et de lumière, ne verse pas également ses rayons et ses feux à l'aurore et dans son midi.

Un mot que Jésus dit un jour à ses disciples, fera mieux saisir ce qu'est cette croissance pour les fils d'adoption. « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent... afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux » (2). Ils étaient déjà les enfants du Père ; et par l'amour de leurs ennemis il faut qu'ils le deviennent. Qu'est-ce à dire, si ce n'est qu'un enfant de Dieu peut toujours l'être davantage, à mesure qu'il fait des œuvres plus dignes de ce Père, et se rend plus semblable à la divine bonté ?

L'Église, toute pénétrée de ces divins enseignements,

(1) Luc, II, 52.

(2) Matth., V, 44-45.

n'a jamais cessé de demander pour ses enfants la croissance spirituelle, à laquelle ils sont appelés. « O Dieu éternel et tout-puissant, dit-elle dans une de ses oraisons, donnez-nous un accroissement de foi, d'espérance et de charité » (1).

2. — Bientôt nous verrons plus en détail comment s'opère notre croissance, et nous prouverons qu'on ne peut la nier sans une hérésie manifeste. Mais la raison même, éclairée par la foi, nous montre, l'ordre de la grâce une fois supposé pour les hommes, non seulement que rien ne s'oppose à cette croissance spirituelle, mais encore qu'elle peut aller indéfiniment au delà de toute limite déterminée. En effet, s'il y avait quelque impossibilité d'accroissement, ou du moins une limite à l'accroissement possible, il faudrait les chercher l'une ou l'autre ou dans la nature même de la grâce, ou dans l'infirmité du sujet qui ne pourrait la recevoir que suivant une certaine mesure, ou bien enfin dans la cause même de la grâce, c'est-à-dire en Dieu qui ne pourrait ou ne voudrait pas la donner au delà d'une quantité fixée par la nature des choses et par lui. Or, rien de tout cela ne s'oppose à l'accroissement indéfini de la grâce sanctifiante, et par suite, à l'habitation toujours plus intime de Dieu dans les âmes, à l'union toujours plus étroite du Père avec ses fils d'adoption (2).

Ce n'est pas la nature de la grâce qui ferait obstacle à ce développement. Qu'est-ce, en effet, que la grâce ? Une participation de la nature divine, l'image et la ressemblance de Dieu dans l'âme sanctifiée. Ajoutez degrés à degrés, perfections à perfections ; forgez une ressemblance finie, si achevée qu'il vous plaira, l'image de Dieu,

(1) Orais. pour le 13e dim. après la Pentecôte.

(2) S. Thom., 2. 2, q. 24. a. 7.

c'est-à-dire la grâce, forme et principe de cette image, sera toujours distante à l'infini du souverain archétype, et rien, par conséquent, n'empêchera d'en supposer indéfiniment une autre plus parfaite. Une seule image de la beauté suprême exclut toute idée d'accroissement et toute perfectibilité. C'est l'image adéquate du Père, le Fils unique, caractère infini de la substance infinie. Or, comme la perfection créée pourrait s'en rapprocher éternellement sans parvenir à l'égaler jamais, il en résulte que la perfectibilité de notre grâce est par elle-même indéfinie.

Ne cherchez donc pas la limite précise où le perfectionnement, en vertu de la nature même des choses, doive s'arrêter un jour : cette limite n'existe pas. Dieu lui-même qui connaît manifestement tous les degrés possibles d'accroissement pour les grâces, ne saurait dire quel est le point suprême au delà duquel la grâce créée ne peut plus s'élever, parce que Dieu ne connaît pas le chimérique et l'impossible. Ainsi, même dans l'ordre de la nature, il n'y a point de bornes à la perfection des espèces que la toute-puissance peut tirer du néant. Nul être créé, quelque grand qu'il soit par son intelligence, et de quelques splendeurs qu'il brille au firmament des esprits, qui ne puisse, si Dieu le veut, voir au-dessus de lui d'autres êtres créés plus beaux dans leur nature et plus parfaits dans leurs facultés, parce qu'ils resteraient toujours infiniment au-dessous de la perfection du modèle.

Si l'impossibilité de la croissance n'a pas de fondement dans la nature de la grâce, ne l'aurait-elle pas dans la condition même du sujet qui la reçoit ? La réponse est negative. Mais pour la bien comprendre, il faut remarquer avant toutes choses que nous parlons de la grâce commencée, non de la grâce *consommée ;* en d'autres

termes, il faut remarquer qu'il y a pour l'enfant de Dieu deux états bien distincts : l'état de la voie, et celui du terme, *status viæ et status termini*. Ceux-là sont au *terme* qui, parvenus à la vision de Dieu, sont entrés dans la pleine possession de leur fin dernière, et dans la jouissance du souverain bien. C'est là que les portait le désir du bonheur, mobile et raison de tous nos pas dans cette vie mortelle ; là surtout que prétendait les amener cette providence, à la fois puissante et suave, par laquelle il plaît à Dieu de diriger et de mouvoir ses enfants d'adoption.

Il est évident que pour ceux qui sont arrivés à ce bienheureux état, il n'y a plus de croissance possible, puisque leur grâce est *consommée* dans la gloire. Je sais bien ce qu'on pourrait m'objecter. Quelque parfaite que soit cette grâce du terme, elle n'est pas infinie ; l'inégalité même qui règne entre les bienheureux en est une démonstration palpable. Oui, certes, à regarder cette grâce en elle-même, *matériellement*, comme disent les théologiens, on peut, on doit même l'estimer capable d'un accroissement illimité. Mais pour qui la considère *formellement* comme la grâce *du terme*, comme la grâce consommée dans la vision, elle ne peut recevoir aucun nouveau degré de perfection. S. Thomas (1) en donne une raison très convaincante que je vais résumer en quelques mots.

Dieu, le souverain moteur de l'homme vers la béatitude, a dû nécessairement fixer le terme auquel il plaît à sa providence de le conduire, comme à sa fin dernière : car il est de la sagesse d'un moteur intelligent et libre de ne pas agir sur un mobile pour le mouvoir indéfiniment, mais pour lui faire atteindre un but. Or, ajoute notre

(1) S. Thom., I p., q. 62, a. 9.

grand docteur, voir Dieu, jouir de Dieu, n'est pas ce terme *défini*, puisque cette jouissance et cette vision comportent des degrés sans nombre. Donc, pour conclure, l'intention de Dieu c'est non seulement que la créature atteigne la béatitude, mais tel degré défini de cette béatitude, comme sa fin dernière. Et voilà pourquoi *l'état du terme* est incompatible avec toute augmentation de grâce sanctifiante : car où la gloire est au degré voulu de Dieu, la grâce proportionnelle à la gloire est, elle aussi, pour chacun dans la mesure qu'il a déterminée.

Si nous voulions user ici de termes scolastiques, nous dirions que, ce terme une fois atteint, la grâce et la gloire pourraient à la rigueur croître encore suivant la puissance absolue, *de potentia absoluta* ; mais que cet accroissement est impossible suivant la puissance ordonnée, *de potentia ordinata* : car cela seul est possible de cette dernière puissance qui, de fait, rentre dans l'ordre de la sagesse et de la volonté de Dieu (1).

Mais tant que nous sommes dans *la voie*, rien du côté du sujet n'oppose un obstacle invincible au perfectionnement de la grâce. Ne me dites pas que la capacité de ma nature est finie. Cela prouve, il est vrai, qu'une grâce infinie répugne à mon essence, puisque je ne peux devenir Dieu ; mais le progrès dans la grâce n'emporte pas l'infinité de cette même grâce. Si la nature peut recevoir en soi la grâce, elle peut à plus juste titre en recevoir de nouveaux degrés. Pourquoi ? parce que les faveurs déjà reçues, loin d'obstruer ou de rétrécir la capacité qu'elle a de recevoir, la dilatent encore et l'ouvrent à de nouvelles et plus abondantes effusions. De deux hommes, l'un d'une intelligence inculte, l'autre d'un esprit déjà

(1) S. Thom., III, D. 1, q. 2, a. 3 ; col. 1 p., q. 25, a. 5, ad 1 ; Alex. Halens, 1 p., q. 20, m. 5.

très cultivé, serait-ce le premier qui vous paraîtrait le plus apte à faire de nouveaux progrès dans les sciences ; comme si les connaissances acquises étaient un obstacle et non pas un secours ? Donc plus vous aimez Dieu, plus vous participez à ses bonnes grâces, plus aussi vous êtes capable de recevoir les effets de la divine bonté.

La grâce et la charité se tiennent : l'accroissement de l'une est la perfection de l'autre. Or, ne savons-nous pas qu'en aimant on acquiert de nouvelles forces pour aimer ? Le cœur à aimer s'anime et s'excite ; et le Saint-Esprit qui le possède, lui inspire une nouvelle vigueur pour aimer toujours davantage. Donner des bornes à son amour, c'est ignorer la nature et la loi de l'amour ; car **plus il aime plus il veut aimer.**

Qui aima comme S. Paul qui défiait le ciel et la terre de le séparer de l'amour du Christ Jésus ; S. Paul qui se rangeait lui-même au nombre des parfaits (1) ? Et ce grand apôtre ne se croit pas encore au terme où il veut aller. « Il me reste, dit-il, une chose à faire : c'est qu'oubliant ce qui est derrière moi, je m'étende à ce qui est devant moi » (2). Et pourquoi cette course et tant d'efforts auxquels il invite ses frères ? C'est que le but où il tend, est toujours infiniment éloigné de lui, puisque la vocation divine nous pousse à l'imitation de Jésus-Christ (3). Donc, la grâce appelle la grâce. A Dieu ne plaise que l'âme humaine soit comme un vase de petite contenance dans lequel on verserait un liquide. Si vous voulez une comparaison matérielle, regardez plutôt la mer où vont se perdre les fleuves et qui ne déborde pas (4).

(1) Philipp., III, 15.
(2) *Ibid.*, 13.
(3) *Ibid.*, 17.
(4) Eccl., I, 7.

Faudra-t-il pour trouver quelque obstacle à ce perfectionnement indéfini de la grâce remonter jusqu'à la cause d'où elle dérive ? Mais cette cause, dans l'ordre physique, est Dieu dont la puissance n'est arrêtée par aucune limite ; cette cause, dans l'ordre moral, ce sont les mérites de Jésus-Christ Notre-Seigneur ; mérites d'une valeur infinie, comme la dignité de la personne elle-même ; capables, par conséquent, de payer avec surabondance tous les dons de la grâce, dussent-ils couler par torrents, sans mesure et sans trêve, du cœur de Dieu sur les âmes.

Mais, dira-t-on, s'il en est ainsi de la croissance spirituelle, qui nous empêchera d'admettre qu'une pure créature, par un progrès merveilleux de sainteté, puisse arriver à la plénitude de grâce que nous admirons en Notre-Seigneur ? Rien, si ce n'est la suréminence elle-même de la grâce du Sauveur Jésus. Cette grâce, en effet, considérée dans tout ce qu'elle comporte, est d'un ordre supérieur à la nôtre ; elle est à la grâce d'une pure créature dans le rapport d'une cause universelle à une cause particulière, puisque c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu. Jamais la lumière d'un foyer, de quelque matière qu'on l'active, n'égala la splendeur du soleil (1).

Il ne serait ni moins téméraire ni moins insensé pour une simple créature d'aspirer à la sainteté de la Vierge que l'ange a saluée pleine de grâces. La dignité de mère de Dieu réclamait pour Marie, dès le premier instant de son existence, une plénitude inférieure, sans doute, à celle de son Fils, le Dieu fait homme, mais incomparablement supérieure à la grâce conférée par le baptême aux enfants d'adoption. Et comme la croissance a constamment et parfaitement répondu dans la divine Vierge à cette plénitude initiale, qui ne voit que la distance qui

(1) S. Thom., 3 p., q. 7, a. 11 in corp. et ad 3.

sépare sa grâce de la nôtre, loin de diminuer avec le temps, allait au contraire grandissant comme à l'infini ? C'est pourquoi l'Eglise nous enseigne de Marie, toute proportion gardée, ce que nous croyons de son Fils. Sa grâce est comme une source très abondante d'où coule la nôtre : source par rapport à nous, bien qu'elle ne soit en elle-même qu'un ruisseau, alimenté par la grâce de Jésus-Christ, notre sanctificateur et le sien.

3. — J'ai dit que l'augmentation de la grâce et des vertus, la croissance spirituelle par conséquent, appartient à l'état de *la voie*. Mais cet état de la voie, qu'elle en est pour nous la frontière extrême ? La mort. Il n'y a pas d'hiatus entre le temps et l'éternité, entre la durée de la croissance et la maturité parfaite qui repousse le changement. Tant que l'âme n'est pas séparée du corps, nous sommes éloignés du Seigneur, des pèlerins en marche vers la demeure du Père qui est aux cieux. Et voilà pourquoi les saints désirent si vivement quitter ce corps afin d'arriver au terme, et de jouir de la présence du Seigneur (1). Donc l'état du terme où cessera pour nous la possibilité de croître en grâce, a pour premier instant le dernier de notre vie mortelle. Que des saints par une faveur infiniment rare aient, avant de mourir, entrevu comme en passant la face de Dieu, c'est ce que je n'affirme ni ne nie ; en tout cas, ce n'était pas la vision permanente réservée pour *le terme*. Le rideau qui nous voile la gloire de Dieu, s'entr'ouvrait peut-être un instant, mais ce rideau n'était pas tiré : il y faut la main de la mort.

Il pourrait sembler que ces âmes qui sortent de la vie présente, saintes devant Dieu, mais incomplètement purifiées, et par conséquent écartées pour une durée plus ou moins longue de la bienheureuse contemplation de Dieu,

(1) II Cor., V, 6-8.

puissent encore croître en grâce, attendu qu'elles ne sont pas rendues *au terme*. Non, pas de croissance possible pour elles : car elles ne sont plus dans *la voie*. Si la mort ne les met pas en possession de Dieu, c'est en quelque sorte *par accident*. Désormais, elles sont immobilisées dans le bien, et leur droit à l'héritage est inamissible. La salle du festin est là qui les attend. Une dernière purification leur est nécessaire pour en franchir la porte ; mais rien ne saurait plus leur en interdire irrévocablement l'entrée. Ce sont des enfants arrivés à la maison paternelle, à qui le père ordonne d'enlever les souillures de la route, avant de les admettre au baiser de son amour, et ce baiser, ils ont l'absolue certitude qu'ils en jouiront pour l'éternité. En principe, ces âmes sont au terme (1).

(1) « Dicendum quod, quamvis animæ (purgantes) post mortem non sint *simpliciter* in statu viæ, tamen quantum *ad aliquid* adhuc sunt in via, in quantum scilicet earum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione : et ideo simpliciter earum via est circumsepta, ut non possint ulterius per aliqua opera transmutari secundum statum felicitatis et miseriæ : sed quantum ad hoc non est circumsepta quin, quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari, quia secundum hoc adhuc sunt in via ». S. Thom., Supplem. q. 71, a. 2, ad 3 ; col. 2-2, q. 13, a. 4, ad 2 ; q. 182, a. 2 ; ad 2, 3 p., q. 19, a. 3, ad. 1.

CHAPITRE II

Le mérite. De sa nature et de ses conditions.

1. — Mon intention n'est pas de traiter longuement ici de la nature du mérite. Nous n'en dirons que ce qu'il faut en savoir pour l'intelligence de notre croissance spirituelle, c'est-à-dire de l'augmentation de la grâce sanctifiante et des vertus de l'âme des enfants adoptifs.

Ouvrons tout d'abord sur ce grave sujet le saint concile de Trente. Voici comment il en parle dans l'exposition authentique de la doctrine : Les pécheurs, « une fois justifiés et devenus amis de Dieu et membres de sa maison (*domestici*), se renouvellent, comme dit l'apôtre, de jour en jour, marchant de vertus en vertus... ; ils *croissent* par l'observance des commandements de Dieu et de l'Église dans la *justice* qu'ils ont reçue par la grâce de Jésus-Christ, la foi coopérant à leurs bonnes œuvres. et sont de plus en plus justifiés. Car il est écrit : Que le juste devienne toujours plus juste. Et encore : Ne craignez pas de progresser dans la justice jusqu'à la mort... C'est cette augmentation de justice que demande l'Eglise, quand elle dit à Dieu : Donnez-nous, Seigneur, un accroissement de foi, d'espérance et de charité » (1).

Les canons fulminés contre l'hérésie ne sont pas moins explicites que l'exposition doctrinale. Témoin le canon 24e de la même session. « Si quelqu'un dit que la justice n'est

(1) Conc. Trid., sess. VI, cap. 10.

pas conservée ni même augmentée devant Dieu par les bonnes œuvres, mais que ces œuvres sont uniquement les fruits et les signes de la justice acquise, et non pas *une cause d'accroissement* pour elle, qu'il soit anathème ». Anathème encore à qui dirait « que les bonnes œuvres des justes sont tellement les dons de Dieu qu'elles ne sont pas, en même temps, des mérites pour le justifié ; ou qui prétendrait que le justifié par les bonnes œuvres qu'il fait par la grâce de Dieu et le mérite de Jésus-Christ dont il est un membre vivant, ne mérite pas en vérité l'augmentation de la grâce... et l'augmentation de la gloire ». Remarquons ces dernières paroles tirées du 32e canon : elles nous montrent que ces deux termes, la grâce et la gloire, sont associés dans un mérite commun ; tellement que mériter l'accroissement de l'une est par là même acquérir un droit à l'augmentation de l'autre. Et rien de plus naturel, puisque la gloire répond à la grâce, et que celle-ci est la semence de celle-là.

J'ai voulu citer au long ces différents passages du saint Concile, soit parce qu'ils nous dispenseront d'en rapporter d'autres, soit parce qu'ils contiennent en substance tout ce que nous allons avoir à dire sur les conditions du vrai mérite.

Or, sur cette question capitale, s'il y a des points de doctrine incontestables, il en est d'autres dans lesquels une certaine divergence de vues règne entre nos docteurs. Disons d'abord ce qui ne peut être mis en doute ; ensuite nous aborderons les points controversés pour en dégager, s'il plait à Dieu, la doctrine la plus probable et la plus consolante.

2. — Pour commencer par ce qui regarde le mérite des œuvres, considérées en elles-mêmes, trois choses sont absolument indispensables. Il faut que l'œuvre pour être méritoire soit une œuvre moralement bonne, une

œuvre libre, une œuvre enfin qui soit faite sous l'influence de la grâce.

J'ai dit de l'œuvre méritoire qu'elle doit être bonne au point de vue moral. Le mérite est le droit à la récompense ; c'est un acte dont la grâce est le prix. Comment une action mauvaise, qui, loin de procurer de la gloire à Dieu, constituerait une désobéissance et serait une offense à la divine majesté, pourrait-elle donner droit à recevoir autre chose de Dieu qu'un châtiment justement mérité ?

Je ne parlerai pas ici des actions qu'on appelle indifférentes, et qui n'auraient de leur nature ni malice ni bonté morale. Au sentiment le plus ordinaire des plus grands théologiens, de telles actions ne se rencontrent pas dans la réalité, du moins lorsqu'il s'agit d'actes libres. En effet, de deux choses l'une : ou l'agent dont elles émanent, se propose en agissant une fin conforme à la règle de la raison, et, dans cette hypothèse, son acte revêt de ce chef une véritable bonté morale ; ou bien il agit sans but raisonnable, et par là même l'action devient mauvaise, elle est un désordre, puisqu'elle est en flagrant désaccord avec la dignité de la nature. En tout cas, personne ne verrait un mérite dans un acte sans moralité.

Bonne moralement, l'œuvre pour devenir méritoire doit encore être libre. C'est l'universalité des Pères et toute la théologie catholique qui nous crient par la bouche de S. Bernard : « Où il n'y a pas de liberté, là, point de mérite. *Ubi non est libertas, nec meritum* » (1). Et c'est ce qui résulte manifestement de la nature même du mérite. En effet, « mériter, c'est acquérir pour soi quelque bien à titre de salaire. Or cela même demande que nous

(1) S. Bern., Serm. 81, in Cant.

donnions quelque chose, dont la valeur soit proportionnelle (*aliquid condignum*) à ce qui fait l'objet du mérite. Mais on ne donne que ce qui est à soi, ce dont on est le propriétaire et le maître. D'ailleurs, nous n'avons le domaine de nos actes que par la volonté libre » (1). C'est ce que nous fait entendre l'Esprit-Saint au livre de l'Ecclésiastique : « Dieu, dès le commencement, a créé l'homme et il l'a laissé dans la main de son propre conseil... Devant l'homme sont la mort et la vie, le bien et le mal ; ce qu'il *choisira*, lui sera donné » (2).

Observons toutefois que la liberté, présupposée pour le mérite, n'est pas nécessairement cette liberté imparfaite qui peut se porter indifféremment vers le mal ou vers le bien, du côte du vice ou du côté de la vertu. Dieu, l'exemplaire infiniment parfait de la véritable liberté, comme il l'est de toute perfection, n'a pas ce choix. En vertu de sa nature, il est essentiellement fixé dans l'amour du bien et l'horreur du mal. Pour lui, cesser de vouloir l'un ou de haïr l'autre, et cesser d'être Dieu, serait une seule et même chose. Sa liberté à lui est le choix entre les biens finis, parce que la volonté divine ne connaît absolument qn'une nécessité, celle d'aimer le bien souverainement parfait, c'est-à-dire, Dieu lui-même. Donc, le pouvoir qui est en nous de choisir entre le bien moral et son contraire, loin d'être l'essence de notre libre arbitre, n'en est qu'une triste imperfection (3). Et la gloire des fils d'adoption sera d'être un jour, comme leur Père, libres et rivés pour jamais à l'amour de la vraie bonté.

Mais il n'en reste pas moins vrai que nous enlever la

(1) S. Thom., de Verit., q. 26, a. 6.

(2) Eccli., XV, 14, 18.

(3) S. Thom., 3 p., q. 62, a 8, ad 3.

liberté, c'est du même coup nous enlever tout mérite. Aussi le concile de Trente et les souverains Pontifes ont-ils frappé d'anathème, celui-là la négation du libre arbitre prêchée par les novateurs du XVI[e] siècle (1) et ceux-ci les propositions où Jansénius enseignait que, dans l'état de la nature déchue, l'absence de coaction, là même où domine la nécessité, suffit pour le mérite et le démérite (2).

Une dernière condition de l'acte méritoire, c'est qu'il doit procéder de la grâce. Supposez que la nature avec ses facultés propres en soit le principe unique, il en résultera peut-être un titre à quelque bien de l'ordre naturel ; mais n'attendez pas que Dieu lui donne en récompense ou la grâce ou la gloire : car il n'y aurait pas entre le service et la rétribution cette proportion convenable, essentielle au mérite proprement dit. C'est cette impuissance absolue de la nature à mériter, dans quelque mesure que ce soit, les dons surnaturels, que l'Église a tant de fois affirmée contre les Pélagiens du V[e] siècle et les hérétiques qui les ont plus ou moins suivis dans le cours des âges. Nous ne recueillerons de ces luttes qu'une double sentence. L'une est du célèbre concile d'Orange : « Oui, la récompense est *due* aux bonnes œuvres, quand on en fait ; mais la grâce qui n'est pas *due*, précède pour qu'on les fasse » (3). L'autre est de S. Augustin, l'immortel champion de la grâce du Christ : « Dieu, quand il couronne nos mérites, ne couronne que ses dons », parce que ces mérites doivent plonger leurs

(1) Conc. Trid., sess. VI, can. 4 et 5.

(2) 3[e] des propositions, tirées de l'Augustinus de Corn. Jansénius. et condamnées par Innocent X, etc.

(3) « Debetur merces bonis operibus si fiant ; sed gratia quae non debetur, praecedit ut fiant ». Conc. Araus., II, can. 18.

racines dans la grâce pour être mérites (1). Voilà donc les trois conditions absolument indispensables dans nos actes, pour qu'il y ait mérite auprès de Dieu.

3. — Outre ces conditions requises dans l'œuvre elle-même, pour le mérite proprement dit, celui qui n'est plus de pure *convenance* mais de *condignité*, qui ne s'adresse plus seulement à la miséricorde, mais à la justice, il en est une autre qui doit affecter la personne même de l'agent. Chose admirable et qui nous montre bien la grandeur de la grâce sanctifiante et des dons qui l'accompagnent, quand un homme, suivant la pensée du grand apôtre, « aurait une foi capable de transporter les montagnes ; quand il aurait distribué tous ses biens aux pauvres, et livrerait son corps pour être consumé par le feu, s'il n'a pas la charité, tout cela ne lui servirait de rien » (2).

Ce seraient là, j'en conviens, et la foi me l'enseigne, des dispositions qui me prépareraient à recevoir la grâce, des mérites au sens large du mot, si vous le voulez encore ; mais Dieu ne leur devrait ni sa grâce ni sa gloire, ni l'augmentation de l'une et de l'autre. Pourquoi ? Parce que la condition absolument essentielle du mérite proprement dit, est l'état de grâce ; disons mieux encore : parce que la dignité d'enfant de Dieu doit être considérée comme la *raison première* qui fait nos œuvres méritoires (3). La sainte Église l'enseigne expressément

(1) « Cum Deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua ». S. August., ep. 194, n. 19.

(2) I Cor., XIII, 2, 3.

(3) « Et l'augmentation de la grâce et son infusion sont de Dieu. Mais, pour ce qui nous regarde, autre est l'influence de nos actes sur cette première infusion, autre sur l'accroissement de la grâce. C'est que, tant que l'homme n'a pas la grâce sanctifiante, il ne participe pas encore à l'*être divin*, et, par suite, les œuvres qu'il

par la bouche du concile de Trente : car, s'il promet de la part de Dieu l'accroissement de la justice et la vie éternelle pour récompense des bonnes œuvres ; c'est aux justifiés, aux amis de Dieu, aux membres vivants de Jésus-Christ, aux rameaux adhérents à la vigne et recevant pleinement son influence, à ceux enfin qui vivent de la grâce et se meuvent dans la charité, qu'est faite la promesse.

Si évidente que soit cette doctrine dans l'enseignement du grand concile, elle a reçu, s'il est possible, une manifestation encore plus éclatante par la condamnation du Baianisme. Ecoutons plutôt les propositions proscrites par les juges suprêmes de la foi, S. Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII. « C'est être du sentiment de Pélage que de soutenir qu'un acte bon, fait sans la grâce d'adoption, n'est pas méritoire de la vie éternelle » (Prop. 12). « Celui-là pense comme Pélage qui dit que, pour mériter, il est nécessaire d'être élevé par la grâce d'adoption à un état déiforme » (Prop. 17). Mais, de peur qu'on ne soupçonne ces condamnations de viser exclusivement la comparaison injurieuse, faite entre la doctrine de Pélage et celle qui tient la grâce sanctifiante pour le premier principe du mérite, il est d'autres propositions également réprouvées qui ne contiennent rien de semblable ; celle-ci, par exemple : « *La raison du mérite* ne vient pas de ce que ceux qui font de bonnes œuvres, ont en eux-mêmes *la grâce et le Saint-Esprit comme hôte*, mais seulement de ce qu'ils obéissent à la loi divine » (Prop. 15 ; col. prop. 15). Té-

pose, n'ont aucune proportion avec le bien surnaturel qu'il s'agirait de mériter. Mais une fois que par la grâce cet être divin lui est donné, ces mêmes actes acquièrent la dignité suffisante pour mériter l'accroissement ou la perfection de la même grâce ». S. Thom., II D. 27, q. 1, a. 5, ad 3.

moin encore la proposition 17e ainsi conçue : « Les œuvres de justice et de tempérance, faites par Jésus-Christ, n'ont pas reçu une valeur plus grande de la dignité de la personne qui les opérait ».

Ces condamnations sont bien remarquables : car elles nous représentent la grâce d'adoption, non pas seulement comme une condition nécessaire, mais encore et surtout comme l'essentiel et principal facteur du mérite de condignité. Et la nature même des choses est là pour confirmer ce que l'autorité vient de nous apprendre. Comment grandirait-il en grâce celui qui n'existe pas encore ; et comment mériterait-il un accroissement de gloire celui qui n'est pas encore fils, quand l'héritage n'est que pour les enfants ?

Entrons encore plus avant dans cette matière, et considérons le rapport entre les œuvres et le prix qui leur est destiné. Ne faut-il pas, s'il s'agit d'un mérite strict et de justice, qu'il y ait une proportion véritable entre celui-ci et celles-là ? Si c'est d'un ami de Dieu, d'un enfant bien-aimé, d'un cœur tout plein du Saint-Esprit que procède l'hommage, je comprends qu'il puisse être si digne d'estime aux yeux de la divine justice. Car Dieu voit en lui non pas tant sa valeur propre, parfois bien minime, que la personne même qui l'offre. La plus simple caresse d'un enfant bien cher n'a-t-elle pas souvent plus de pouvoir sur un cœur maternel, que tous les signes de déférence venus d'un étranger ou d'un ennemi ? Depuis quand la dignité de la personne est-elle à négliger, lorsqu'il s'agit d'estimer le prix des hommages rendus et reçus ?

Le moindre des actes d'amour ou d'obéissance, offerts à Dieu par le Verbe fait homme, était d'une valeur incomparable, et d'un poids infini. Ces actes d'une bonté finie, quand on les considère en eux-mêmes, apparaissaient comme *informés* par l'incommensurable grandeur

de la personne qui les posait. De là cette doctrine certaine que, pour payer toutes les dettes du monde et mériter toutes les grâces qui furent ou seront jamais distribuées au ciel et sur la terre, il suffisait d'un élan de cœur montant du Dieu incarné vers son Père. Or, ne l'oublions pas, quiconque est en état de grâce, n'est plus seulement un homme : c'est un dieu déifié.

4. — Une dernière condition requise pour le mérite strictement dit, c'est-à-dire pour celui-là seulement dont nous avons à traiter ici, doit se prendre du côté de Dieu. Pour que nous ayons droit à la récompense aux yeux de l'éternelle *justice*, il faut que Dieu se soit engagé librement lui-même à nous la donner. Vainement j'offrirais à cet artiste un prix équivalent, supérieur même à la valeur de son œuvre ; la justice ne lui ferait pas un devoir de me la livrer, s'il ne lui plaisait pas d'accepter mon or comme paiement de son travail. « Dieu, dit S. Augustin, s'est fait notre débiteur, non pour avoir rien reçu de nous, mais pour nous avoir fait ses promesses » (1). Je n'examinerai pas si cette promesse n'est pas contenue suffisamment dans la capacité surnaturelle que Dieu nous a donnée de poser des actes, dont la valeur est proportionnelle soit à l'accroissement de la grâce sanctifiante, soit à la béatitude finale. Plusieurs l'ont pensé, et j'estime leur opinion vraiment probable. Quoi qu'il en soit, il nous suffit de voir les promesses divines consignées dans les Écritures et manifestement promulguées par leur interprète infaillible, la sainte Église (2).

Je n'examinerai pas non plus une autre question très

(1) « Debitorem ipse fecit se, non accipiendo sed promittendo. Non ei dicitur : Redde quod accepisti, sed. redde quod promisisti. » S. August., ep. 194.

(2) Concil. Trident., ss. VI, c. 16.

controversée, quoique la divergence des solutions soit peut-être plus dans les mots que dans les choses. Nos mérites nous donnent-ils vis-à-vis de Dieu un droit strict de justice, tellement qu'il devienne en vérité notre débiteur ? Oui, disent les uns ; non, répondent plus exactement les autres. Quoi qu'il en soit des formules, puisque Dieu est la règle suprême et la source de toute obligation et de tout droit, il ne peut être lié, comme nous le sommes. Son obligation à lui n'est autre que la nécessité où il est de ne pas s'abdiquer lui-même ; et cette éminence même de l'obligation divine en faveur de la créature, loin d'amoindrir la certitude de nos espérances, la relève à l'infini : car il est manifestement impossible que Dieu soit contraire à Dieu.

A qui parlerait de notre droit et de la dette de Dieu, comme s'il s'agissait de droits et de dettes entre créatures, je demanderais ce que nous donnons à Dieu qui ne soit d'abord un don de sa très libérale munificence ? L'axiome : « *Do ut des* », je te donne pour que tu me donnes, a, quand il s'agit de Dieu, une signification si particulière qu'il ne s'applique à nul autre qu'à lui. Si nous lui donnons nos bonnes œuvres pour en recevoir le prix, ce n'est pas d'un trésor qui soit exclusivement à nous que nous les tirons. Regardez et voyez comment, avant d'être nôtres, ces œuvres sont plus encore de Dieu, puisqu'il nous donne et la faculté de les faire, et la dignité surnaturelle qui les ennoblit, et l'opération même qui les constitue ; de Dieu qui s'est engagé librement à les récompenser au delà de toute mesure.

Faut-il ajouter que, dans cet admirable commerce, tout le profit est pour nous ? Dieu sera-t-il moins heureux, moins riche, moins parfait, si vous lui refusez votre hommage, ou votre amour pourra-t-il ajouter la moindre parcelle à ses perfections infinies ? C'est en partant de

cette pensée que le docteur Angélique, à la suite de S. Augustin, résolut une difficulté singulière. La recherche de notre propre gloire, disait-on, ne peut être un péché, puisque Dieu, le modèle que nous devons imiter comme des fils très chers (1), nous a créés pour procurer la sienne. Oui, répond le grand théologien, Dieu recherche sa propre gloire ; mais, outre qu'il ne s'élèvera jamais au-dessus de lui-même, quelque louange qu'il se donne, parce qu'il est au-dessus de tout ; c'est à nous qu'il est expédient de connaître ses grandeurs, et non pas à lui. Et comme nous ne le connaîtrions pas, s'il ne se louait lui-même ; il s'ensuit manifestement qu'il ne cherche pas sa gloire pour lui mais pour nous. D'où la conclusion que l'homme peut aussi désirer la bonne renommée, mais pour l'utilité de ses frères, suivant cette parole du Maître : « Qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est aux cieux » (2).

Faut-il ajouter enfin que l'infinie souveraineté de Dieu répugne à toute dépendance extérieure ? Qui donc est au-dessus de lui pour lui imposer des lois, ou le maintenir dans la règle de la justice, lui la règle même et la justice par essence ? Hâtons-nous donc de conclure avec S. Thomas : « Puisque toutes nos actions n'ont de mérite qu'en présupposant l'ordination divine, d'où leur vient tout leur être et toute leur valeur, il s'ensuit que Dieu n'est pas simplement notre débiteur à nous, mais le sien propre » (3), soit qu'il nous accorde pour nos œuvres d'enfants l'accroissement de la grâce, soit qu'il nous prépare celui de la gloire.

(1) Eph., V, 1.

(2) S. Thom., 2. 2. q. 132, a. 1.

(3) *Id.*, 1. 2. q. 114. a. 1, ad 3.

CHAPITRE III

Que tous les actes de l'enfant de Dieu, pourvu qu'ils soient moralement bons, méritent un accroissement de grâce et de gloire.

1. — Nous savons quelles conditions sont absolument exigées pour le mérite de croissance spirituelle : conditions de la part de l'œuvre, conditions du côté de l'agent, conditions du côté de Dieu, rémunérateur du mérite. Il nous reste à chercher quelles sont, au concret, dans la vie des fils adoptifs de Dieu, les œuvres où nous trouverons ces conditions réalisées ; en d'autres termes, et pour parler plus simplement, quels sont parmi leurs actes ceux qui méritent une augmentation de grâce et de gloire.

Or, voici la doctrine que je me propose de prouver d'abord et d'expliquer ensuite. Je l'ai reçue du docteur Angélique qui la formule en ces quelques mots : « Dans un homme en possession de la grâce et de la charité, tout acte libre est ou mérite ou démérite » ; et par conséquent, pas d'action moralement bonne qui, pour lui, ne soit méritoire aux yeux de Dieu (1). De même donc que, dans

(1) Habentibus charitatem omnis actus est meritorius vel demeritorius (de Malo, q. 2, a. 5, ad 7). Que S. Thomas veuille parler, non d'un mérite quelconque, mais du mérite strictement dit, de celui que Dieu rémunère par ses dons surnaturels, c'est ce dont il est impossible de douter. Nulle part, dans les textes multiples où il affirme sa doctrine, il ne dit un seul mot qui puisse faire soupçonner une autre idée. Pour lui, l'*actus meritorius* est *tout* acte bon de l'homme justifié. Ne serait ce pas se jouer du lecteur, si ce mot *meritorius* cachait une équivoque, et signifiait à la fois le mérite naturel et le mérite

l'ordre des faits, il n'y a ni ne peut y avoir d'action délibérée qui soit indifférente, c'est-à-dire qui ne soit ni bonne ni mauvaise au point de vue moral; ainsi quand il s'agit des justes, enfants de Dieu, toute œuvre libre est ou mérite ou péché. Aucun milieu possible. Parcourez le cycle si varié des actions humaines : étudier, travailler de ses mains, prier, se récréer, converser, saluer un ami qui passe, dire une parole de politesse, que sais-je ? toutes ces actions et cent autres du même genre, si indifférentes en soi qu'elles paraissent, et de si minime importance que vous les supposiez, ou sont le prix d'un accroissement proportionné de grâce, ou sont des fautes que punira la justice.

Encore une fois, pas de milieu pour les fils d'adoption. J'ai dit : pour les fils d'adoption : car un homme qui ne porte pas la grâce en son cœur, peut faire et fait souvent des œuvres louables qui n'ont pas ce caractère de mérite. Et c'est pourquoi S. Thomas dit encore : « Tout acte de celui *qui a la charité*, est ou méritoire ou péché ; et pour lui il n'y en a pas d'indifférent » (1), non seulement au point de vue moral, mais encore à celui du mérite ou du démérite.

Je sais que cette doctrine n'est pas agréée de tous les théologiens (2) ; mais j'espère pouvoir montrer dans ce

surnaturel. De plus, si le saint docteur n'entend parler que d'un mérite quelconque, peut-on me dire pourquoi la grâce sanctifiante et la charité sont absolument requises ? N'y a-t-il donc aucune sorte de mérite pour les pécheurs ?

(1) « Omnis actus habentis charitatem vel est meritorius, vel est peccatum, et nullus est indifferens ». S. Thom., *ibid*, obj. 11 cum. resp.

(2) Il y a deux manières d'y contredire. Les uns nous concèdent qu'il n'y a pas d'actes indifférents dans la pratique ; mais ils prétendent, en même temps, que les actes moralement bons des justes peuvent manquer et manquent souvent de certaines conditions néces-

chapitre qu'on peut l'appuyer du suffrage de la sainte Écriture, des Pères, et des auteurs en qui la théologie tant dogmatique qu'ascétique salue ses plus illustres maîtres.

Commençons par nos saints Livres. Je veux bien ne

saires au mérite surnaturel. C'est l'opinion que nous avons spécialement en vue dans ce chapitre et dans les suivants, pour lui opposer une doctrine qui nous paraît plus consolante et mieux appuyée sur la raison théologique. D'autres nous l'accorderaient volontiers : tout acte moralement bon d'un juste est un mérite ; mais il est des actes délibérés qui ne sont ni bons ni mauvais; et, par conséquent, le dilemme du docteur Angélique n'est pas admissible. C'est dans la famille franciscaine surtout qu'on relève cette théorie des actes *indifférents*.

S. Thomas qui la combat, suivi par le plus grand nombre des philosophes et des théologiens de l'École, résout la question avec sa profondeur ordinaire. Si l'on considère les actes *délibérés* en eux-mêmes et dans leur nature spécifique, il y en a qui n'ont aucun caractère de moralité, comme se promener, par exemple. Car la moralité d'un acte se mesure à son rapport à la règle de nos actes libres, c'est-à-dire à la raison. Or la raison ni n'approuve ni ne désapprouve l'action de se promener. C'est donc un acte indifférent, à ne le regarder que dans son essence spécifique.

Mais un acte individuel revêt nécessairement des circonstances qui le font sortir, en quelque sorte, de cette indétermination, et lui donnent une moralité qu'il ne tient pas de sa nature. Ainsi, bien que l'*homme* ne soit, en tant qu'homme, ni blanc, ni jaune, ni noir, il est nécessaire à tout individu d'avoir une couleur déterminée par les causes accidentelles de tempérament, de naissance ou de climat. Or, de toutes les circontances qui affectent nos actes, la principale est celle de la fin pour laquelle nous agissons. En effet, le propre de la raison, c'est d'*ordonner* notre activité libre. Si donc je n'ordonne pas mon action vers une fin conforme à la raison, ou si je la rapporte à quelque fin que la raison désapprouve, il y a désordre et par conséquent mal moral ; au contraire, si je l'ordonne vers une fin convenable, l'ordre rationnel est sauf, et l'action, toute indifférente qu'elle soit par elle-même, devient bonne d'une bonté morale. Quant aux actes qui préviennent toute délibération, comme serait un mouvement instinctif de la main ou du pied, il ne peut en être ici question, puisqu'ils ne sont pas *nôtres*. Cf. S. Thom., 1. 2, q. 18, a. 8 et 9 ; de Malo, q. 2, a. 5.

S. Grégoire le Grand parle comme S. Thomas sur cette matière.

pas insister sur un argument apporté par Vasquez et par d'autres, quand ils font observer que l'Écriture promet la récompense éternelle aux œuvres les plus humbles et les moins relevées : donner un verre d'eau, par exemple. Cette discussion nous mènerait trop loin. Mais comment oublier la remarque si justement faite par S. Augustin que, dans l'état de leur imperfection présente, il y a deux hommes en chacun des fils d'adoption : le vieil homme et l'homme nouveau ? Ni l'Évangile ni les écrits apostoliques ne nous parlent d'un troisième (1). Or l'*agir* ré-

En effet, il range parmi les paroles oiseuses, et par conséquent répréhensibles, dont il faudra rendre compte au jour du jugement, toute parole où fait défaut « ou la raison d'une juste nécessité, ou l'intention d'une pieuse utilité : Otiosum quippe verbum est quod aut ratione justæ necessitatis, aut intentione piæ utilitatis caret ». Moral., l. VIII. c. 17, n. 58. Pat. L., t. 75. Si pour n'être pas défectueuses nos conversations et nos paroles doivent réaliser cette condition ou quelque autre équivalente, il est manifeste qu'il n'y en a pas d'indifférentes : car relevées par ces motifs d'utilité ou de nécessité, elles sont moralement bonnes.

Quoi qu'il en soit, l'affirmation telle qu'elle se pose en tête de ce chapitre, resterait absolument vraie, quand même il faudrait admettre des actes indifférents : car elle n'attribue le mérite qu'aux actes *moralement* bons. Ce qui serait faux, dans cette hypothèse, c'est le dilemme posé par S. Thomas : dans un juste il n'y a pas d'acte délibéré qui ne soit ou méritoire ou déméritoire. Du reste, les autorités et raisons mises en avant dans le présent chapitre suffisent pour faire reconnaître comme méritoire toute œuvre librement faite, à condition qu'elle ne soit pas un péché.

(1) On pourrait dire : S'il n'y a en nous que les deux hommes dont vous avez parlé, tous les actes sont donc mauvais dans le pécheur, puisque l'homme nouveau n'est pas encore en lui. Réponse : l'homme nouveau s'y trouve en préparation dans la rectitude de la nature, capable d'actes bons, capable aussi de recevoir les grâces actuelles et d'arriver, s'il veut y coopérer, à la justification. C'est pour cela que tout en lui n'est pas *vétusté*. Mais, ce n'est pas non plus la *nouveauté* qui fait les enfants adoptifs, et sert de base au mérite strictement dit

pond à l'*être*. Donc, pour nous en tenir aux actions qui sont à nous, toute œuvre vient ou de l'un ou de l'autre. Prétendrez-vous qu'une action dont le principe est la *vétusté*, puisse être bonne ; ou bien direz-vous qu'il est possible d'agir en enfant de Dieu, sans mérite auprès du Père ? Et si ni l'une ni l'autre affirmation ne vous est permise, que vous reste-t-il à faire, si ce n'est à confesser avec nous ce que nous disait tout à l'heure S. Thomas d'Aquin : Toute œuvre d'un juste est ou mérite ou démérite ; ou, ce qui revient au même, il n'y a pas chez les fils adoptifs d'action moralement bonne qui ne porte en soi le caractère du vrai mérite.

M'objecterez-vous que des actes, comme celui de dire un mot aimable, de jouer par délassement et d'autres semblables, ne sont pas de ceux que nous posons en qualité d'homme nouveau ; je vous demanderai pourquoi de pareils actes n'iraient pas à la dignité des fils adoptifs ; ou pourquoi, si cette dignité les approuve, l'homme nouveau ne pourrait en être le principe et les reconnaître pour siens ? Du reste, nous aurons à montrer plus tard comment ces œuvres réalisent en elles les conditions du mérite. Pour le moment, il ne s'agit que de prouver le fait par des témoignages autorisés.

2. — Écoutons maintenant les théologiens. Je reviens d'abord à S. Thomas, ne fût-ce que pour montrer combien cette doctrine lui tient au cœur, puisqu'il la ramène si constamment dans ses ouvrages. Les questions sur le *Mal* (*de Malo*), auxquelles j'empruntais les textes déjà cités, appartiennent à la pleine maturité du grand docteur, et sont à peu près contemporaines de la Somme théologique.

Voici comment il parlait dans des œuvres antérieures : « Aucun acte de vertu politique ou civile (1) n'est indif-

(1) Virtus civilis dirigit in omnibus quæ sunt corporis et etiam propter corpus quæruntur. S. Thom., *initio huj. art.*

férent ; de lui-même il a sa bonté morale, et s'il *est informé par la grâce*, il sera méritoire... Donc, pas d'action *délibérée* de la volonté qui ne soit ni bonne ni mauvaise, non seulement suivant le théologien, mais encore suivant le philosophe moraliste. En outre, lorsqu'on a la grâce, toute œuvre bonne, pourvu qu'elle soit libre, est méritoire... Encore une fois, aucun des actes qui procèdent avec délibération de la volonté, n'est indifférent ; mais il est nécessairement ou bon ou mauvais d'une malice ou d'une bonté civile. Pourtant, l'acte bon d'une bonté naturelle ne peut avoir la vertu de mériter qu'en ceux-là seulement qui sont dans la grâce de Dieu. Donc, en celui qui en est privé, l'œuvre est indifférente au point de vue du mérite et du démérite. Mais pour qui possède en soi la grâce, il est nécessaire qu'elle soit ou méritoire ou déméritoire : car si elle est moralement bonne, c'est mérite ; si, au contraire, elle est mauvaise, c'est démérite (1). »

Impossible, après des affirmations si catégoriques et répétées jusqu'à satiété, de se méprendre sur la pensée du docteur Angélique. Voyons-la dans quelques applications. Demandez-vous ce qu'il pense du plaisir que l'on goûte dans le boire ou le manger ? S. Thomas vous répondra que le chercher sans la modération convenable est désordre et péché : car la *délectation immodérée* exclut de sa nature le bien de la sobriété, et par conséquent est mauvaise. Mais une jouissance qui ne va pas à cet excès, on peut la prendre sans faute, et *même avec mérite, si l'on est dans l'amitié de Dieu* (2). Que dis-je ? des actes même

(1) S. Thom. in II, D. 40, q. 1, a. 5.

(2) *Id.*, *ibid.*, ad 6.

Voici comment, dans un autre endroit de ses ouvrages, le même saint parle du jeu et des danses : « Le jeu par lui-même n'est pas mauvais : autrement il ne serait pas la matière de cette vertu morale qu'on nomme *Eutrapélie*... Il peut donc être un acte ou vertueux ou

qui par leur nature sembleraient les plus rebelles au mérite, tels que les rapports les plus intimes entre époux, sont ramenés par l'angélique docteur à la loi commune (1).

Après des textes si formels on serait surpris, si l'on ne venait pas à retrouver les mêmes pensées chez les théologiens qui, soit dans l'Ordre du grand théologien, soit en dehors de lui, s'attachent de plus près à sa doctrine. Aussi rien n'est-il plus fréquent que de les rencontrer dans leurs écrits. Et, pour ne mentionner ici que les principaux, c'est le sentiment explicite de Capréolus, de Cajetan, de Médina, de Dominique Soto, de Déza, des Carmes de Salamanque, de Gabriel Vasquez, de Grégoire de Valence et de Bécan, auxquels on pourrait encore ajouter bien d'autres noms, comme ceux de Ripalda, de Gonet, de Grégoire Martinez, de Zumel, etc. (2). Des pages ne

vicieux suivant le but qu'on y poursuit, et les circonstances dont il est revêtu. Persévérer, sans aucune relâche, dans les actes de la vie soit active soit contemplative est chose impossible ; d'où la nécessité de couper de temps en temps les travaux par des récréations, pour que l'esprit ne succombe pas sous le poids d'une gravité trop constante, et puisse avec plus d'élan se livrer aux œuvres des vertus. Jouer dans cette intention, pourvu qu'il ne se mêle pas de circonstances mauvaises, c'est faire acte de vertu ; *c'est aussi mériter,* si le divertissement *est informé* par la grâce (sanctifiante).

« Or, quand il est question de danses, voici les circonstances qui paraissent requises : que la personne ne soit pas de celles pour qui semblable récréation serait inconvenante, un clerc par exemple ou un religieux ; que le temps soit à la joie, comme celui d'une victoire, d'un mariage, ou d'une fête semblable ; enfin qu'il n'y ait que des personnes honnêtes, des chants convenables, et point de gestes ou d'actions trop libres. Car l'acte serait vicieux, s'il allait à favoriser les passions mauvaises... » S. Thom. in cap. 3 Isaiæ, ad fin. Même doctrine et mêmes principes sur la parure des femmes, comme on peut le voir dans le même commentaire du chapitre d'Isaïe.

(1) S. Thom., IV, D. 24, q. 1, a. 4 ; Supplem., q. 41, a. 4.

(2) Capreol., II, D. 40, q. 1, a. 1 ; Cajet. in 1. 2, q. 8, a. 3 ; Me-

suffiraient pas, si l'on prétendait rapporter leurs témoignages. En voici deux, que je donnerai comme exemple.

C'est d'abord Dominique Soto qui, comme tous les autres, formule le grand principe de S. Thomas d'Aquin, et qui ajoute ces paroles remarquables : « L'hypothèse imaginée par quelques-uns, hypothèse suivant laquelle une œuvre pourrait procéder d'un homme en état de grâce, sans émaner de la grâce, est improbable pour moi, à moins pourtant qu'on ne parle de péchés véniels ; car si l'œuvre est moralement bonne, et procède de celui qui a la grâce, par le fait même elle émane virtuellement de la grâce » (1).

J'emprunte l'autre témoignage à Grégoire de Valence. Après avoir établi quelques principes et réfuté les opinions contraires, il conclut en ces termes : « Il suit de là qu'aucune œuvre d'un *chrétien justifié* n'est indifférente au regard du mérite ou du démérite. Moralement bonne, elle est méritoire : car par cela même qu'elle est l'acte d'un juste, elle se rapporte virtuellement à Dieu. Mauvaise, elle est évidemment déméritoire. Donc les champions du sentiment opposé se trompent, quand ils enseignent, conformément à leurs principes, qu'il peut y

dina in I. 2, q. 18, a. 9 ; Dom. Soto, de nat. et grat., l. III, c. 4 ; Deza, II. D. 40 ; Salmant, Tract. XVI, D. 4, dub. 5 ; Greg. a Valent. in 1. 2. D. 8. q. 6. p. 3 ; Becan, 2ª p. Summæ, Tr. V, c. 4, q. 1. n. 13 ; Vasquez in 1. 2. D. 217. c. 2 et 3. Voici la thèse soutenue par ce dernier théologien : « *Omnia bona opera* justorum meritoria esse vitæ æternæ, ex Scripturis et Patribus probatur. » Ce qui l'empêche d'être identique à celle de S. Thomas, c'est que Vasquez, en cela d'accord avec S. Bonaventure, admet comme chose plus probable qu'il y a dans l'homme certains actes même délibérés qui, de fait, sont indifférents ou peuvent l'être, comme manger, boire, marcher. Du reste, il tient que tout acte *moralement bon* est méritoire pour un homme juste. Vasq. in I. II. D. 52, c. 3 ; col. D. 217, c. 2. n. 9.

(1) Dom. Soto, *l. c.*

avoir en un juste des actions qui ne soient ni mérite ni démérite ; d'autant plus qu'ils ne donnent aucun argument qui soit de quelque valeur » (1).

3. — Tous ces théologiens font appel à l'autorité du docteur Angélique ; mais ceux de la Compagnie de Jésus peuvent de plus invoquer celle de leur saint fondateur. On connaît ce livre immortel des *Exercices spirituels*, d'une orthodoxie si pure, d'une efficacité si merveilleuse pour la sanctification des âmes, exalté par les plus grands saints, et formellement approuvé par l'Église. Or ce livre contient de la façon la plus claire et la plus nette la doctrine que nous venons d'exposer. En effet, si je l'ouvre à la page où le saint patriarche traite de l'*Examen général* de conscience, voici ce que je lis relativement aux aux péchés de parole : « Il ne faut dire aucune parole oiseuse. J'entends par parole oiseuse celle qui n'est utile ni à nous-mêmes ni aux autres, ou qui n'est pas dirigée vers cette fin. Toutes les fois donc qu'il doit résulter ou, du moins, que nous avons l'intention qu'il résulte de nos discours une utilité pour notre âme ou pour celle du prochain, pour notre corps, ou pour nos biens temporels, ce n'est point une parole oiseuse, quand même nous parlerions de choses étrangères à notre profession ; comme si des religieux s'entretenaient de guerre ou de commerce. Mais, en général, *toute parole bien ordonnée est méritoire ; et toute parole vaine ou mal dirigée est péché* » (2).

Entendons et comprenons. Vous entrez en conversation : si votre parler tend vers un but raisonnable, c'est mérite ; si, au contraire, vous n'avez pas de fin avouable

(1) Greg. de Valent., *l. c.*

(2) Exercitia spirit. S. P. Ignatii de Loyola, 1ª hebdom. Exam. Consc. gener.

par la raison ou par la foi, c'est péché. Donc, pas de milieu possible entre paroles oiseuses et paroles non oiseuses ; entre paroles méritoires et paroles plus ou moins coupables. S. Ignace suppose évidemment que l'homme dont il règle le langage, est un ami de Dieu ; comme il est aussi manifeste que sa doctrine, en visant explicitement les paroles, va plus loin qu'elles et généralement se rapporte à toute action délibérée.

N'avais-je pas raison d'en appeler aux auteurs ascétiques. Le vénérable Louis de Grenade qui fut au XVIe siècle, un des maîtres les plus sûrs dans la science *des saints*, et la gloire de l'Ordre de saint Dominique, tenait absolument la même doctrine. Enumérant dans l'un de ses traités spirituels les avantages incomparables de la grâce sanctifiante : « Un autre effet de cette grâce, écrit-il, c'est de rendre l'homme si cher à Dieu, et d'une si haute dignité devant ses regards, que *toutes les actions délibérées* qu'il fait, à moins qu'elles ne soient des péchés, lui sont agréables et méritent la vie éternelle. Donc, non seulement les actes des vertus, mais les œuvres naturelles, comme le manger, le boire, le dormir, etc., plaisent à Dieu, et sont méritoires du souverain bien : car le sujet ne saurait être agréable à Dieu, sans que tout ce qu'il fait ne soit objet de complaisance et mérite devant Dieu, pourvu que ce ne soit pas un mal » (1).

Je me reprocherais d'omettre un autre témoignage bien précieux, celui d'un grand docteur et d'un grand maître de la vie spirituelle, S. François de Sales. Son traité de l'Amour de Dieu contient des pages entières destinées à mettre en lumière une si consolante doctrine. En attendant que nous ayons trouvé l'occasion d'entrer

(1) L. de Grenade. *Le guide des pécheurs*. L. I, c. 14 ; Obras, t. 1, p. 66 ; Barcelona. 1584.

plus avant dans sa pensée, je donnerai du moins quelques passages qui nous la révèlent d'une manière assez manifeste.

« Tout ce que vous faites et quoy que vous fassiez en paroles et en œuvres, faites-le tout au nom de Jésus-Christ. Soit que vous mangiez, soit que vous beuviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites-le tout à la gloire de Dieu (1). Ce sont les paroles propres du divin Apostre, lesquelles, comme dit le grand sainct Thomas en les expliquant, sont suffisamment practiquées, quand nous avons l'habitude de la très saincte charité ; par laquelle, bien que nous n'ayons pas une expresse et attentive intention de faire chaque œuvre pour Dieu, cette intention néantmoins est contenue couvertement en l'union et communion que nous avons avec Dieu, par laquelle *tout ce que nous pouvons faire de bon* est dédié avec nous à sa divine bonté. Il n'est pas besoin qu'un enfant, demeurant en la maison et puissance de son père, déclaire que ce qu'il acquiert est acquis à son père : car sa personne estant à son père, tout ce qui en despend lui appartient aussi. Il suffit aussi que nous soyons enfants de Dieu par dilection, pour rendre tout ce que nous faisons, entièrement destiné à sa gloire... » (2).

Donc, au témoignage du saint, par cela seul que la charité règne dans une âme, c'est-à-dire que cette âme possède la grâce d'où sort la charité, comme une branche du tronc, nos œuvres bonnes, allant à la gloire de Dieu, sont méritoires.

Le saint reconnaît qu'aucune action vertueuse ne peut devenir un vrai mérite, sans qu'elle soit vivifiée par la charité. Mais, ajoute-t-il, « les actions *vertueuses* (3) des

(1) Col. III, 17 ; I. Cor., X. 31.

(2) S. Franç. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, L. XII, c. 8.

(3) Nous savons ce que S. François de Sales entend par actions ver-

enfants de Dieu appartiennent toutes à la sacrée dilection : les unes, parce qu'elle mesme les produit de sa propre nature ; les autres, d'autant *qu'elle les sanctifie par sa vitale présence* ; et les autres enfin, par l'autorité et le commandement dont elle use sur les autres vertus, desquelles elle les fait naistre. Et celles-cy, comme elles ne sont pas à la vérité si esminentes en dignité que les actions proprement et immédiatement issues de la dilection, aussi excellent-elles incomparablement au-dessus des actions qui ont toute leur sainteté de la *seule présence et société de la charité* ». Quelques lignes plus loin, après une comparaison qui met sa pensée dans un excellent jour le saint docteur poursuit : « Que si enfin quelques vertus font leurs opérations sans son commandement (le commandement de la charité), pourvu qu'elles *servent à son intention* qui est l'honneur de Dieu, elle ne laisse pas de les avouer pour siennes » (1).

4. — J'ai dit que c'était aussi le sentiment des Pères. Je n'en apporterai qu'une preuve ; elle est de S. Augustin. Il expliquait familièrement à son peuple le dernier verset du psaume XXXIV : « Alors, Seigneur, ma langue méditera ta justice, et tout le jour elle publiera ta louange ». « Et quelle est donc, demande-t-il, quelle est la langue qui pourrait des jours entiers publier la louange de Dieu ? Voilà que mon discours dépasse de quelque peu les bornes ordinaires, et je vous vois déjà fatigués. Qui donc, je le demande encore, pourrait tout le jour méditer et célébrer la louange de Dieu ? Ecoutez-moi ; je vais vous

tueuses. Il nous l'a dit plus haut : c'est « tout ce que nous pouvons faire de bon », c'est-à-dire, toute œuvre moralement bonne. Il n'en est aucune, en effet, qui ne se rapporte à quelque vertu, si minime et de quantité si négligeable qu'elle paraisse.

(1) S. Fr. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*. L. XI, c. 4 ; col. c. 2.

dire le moyen de louer Dieu, la journée tout entière, si vous le voulez. Tout ce que vous faites, faites- le bien, et vous avez loué Dieu. Chantez-vous un hymne, vous louez Dieu : car, je le suppose, il y a chez vous accord entre le cœur et la langue. Interrompez-vous les chants pour prendre votre repas, évitez l'intempérance, (il dit : ne vous enivrez pas), et vous avez loué Dieu. Vous vous retirez pour goûter le repos du sommeil ; gardez-vous de mal faire, et c'est aussi louer Dieu. Si vous faites du commerce, point de fraude ni de vol, et vous louez Dieu. Êtes-vous cultivateur, ne querellez ni vos voisins, ni vos domestiques, vivez en paix et vous avez encore loué Dieu. Voilà comment, tout le jour, l'innocence de vos œuvres sera la louange de Dieu » (1). Personne ne niera, je pense, que la louange de Dieu soit méritoire pour un juste. Donc, puisque toute action moralement bonne est une louange de Dieu, le Docteur de la grâce la regarde comme un mérite.

Et c'est ainsi que la théologie dogmatique, ascétique et morale, les savants, les docteurs et les saints, viennent, à travers l'espace et le temps, se rencontrer dans une commune doctrine, et nous affirmer que partout où l'enfant de Dieu, dans l'exercice de sa liberté, n'offense pas son père, il acquiert auprès de lui de nouveaux mérites ; en d'autres termes, il croît pour le présent en grâce, et pour l'avenir, en gloire.

(1) S. August., Enarr. 2, in ps. XXXIV, n. 16.

CHAPITRE IV

Du rôle de la charité dans le mérite, et comment il est compatible avec la doctrine précédemment exposée.

1. — S'il est une chose étonnante, c'est de voir les théologiens qui, comme le docteur Angélique, étendent si largement le champ du mérite, à quelques exceptions près réclamer pour les actes méritoires une condition que les autres ne jugent pas nécessaire au mérite restreint qu'ils enseignent. Demandez à ces derniers quelles conditions suffisent pour une œuvre méritoire. Ils vous renverront à celles que nous énumérions au second chapitre de ce livre, et n'en veulent pas d'autres. Interrogez maintenant S. Thomas et la plupart de ceux qui l'ont suivi ; et vous les entendrez affirmer la nécessité de la charité pour tout acte de mérite. La charité, c'est la forme qui donne aux vertus leur caractère méritoire et leur perfection ; si elle n'est pas là pour ordonner nos actions les plus saintes vers le but final de notre vie, ces actions peuvent être bonnes, mais ne sont d'aucun prix pour le ciel. On dirait parfois qu'ils n'attribuent qu'à la charité seule le pouvoir et le droit d'acheter la récompense substantielle qui nous est promise : tant ils exagèrent son rôle, et semblent amoindrir devant elle le rôle des autres vertus.

Je n'avance rien qu'il ne soit facile de prouver par cent témoignages ; et ces témoignages se présentent appuyés de raisons qui sont convaincantes pour ces mêmes auteurs. « Le premier principe du mérite est la grâce sanc-

tifiante ; mais la charité en est le principe prochain. Voilà pourquoi les œuvres des justes ne sont méritoires d'un mérite de condignité (*ex condigno*) que pour autant que la charité les rapporte à Dieu ». C'est en ces termes que Grégoire de Valence, expliquant sa propre pensée, résume aussi la théorie de l'Ange de l'École (1).

Et certes, il ne s'est pas mépris dans l'appréciation qu'il a faite de cet enseignement magistral. Une preuve sans réplique est la réponse donnée par le grand docteur à une question capitale dans la matière. Est-il vrai que la grâce soit principe de mérite par la charité, beaucoup plus (*principalius*) que par les autres vertus ?

Oui, dit S Thomas, on doit attribuer la primauté du mérite à la charité. La grande raison qu'il en apporte, c'est que la vie éternelle consiste dans la jouissance de Dieu ; or le mouvement et comme le vol de l'âme humaine vers la jouissance du souverain bien, est l'acte propre de la charité. A elle seule il appartient de tendre directement vers la fin dernière, parce que seule elle l'atteint pour se reposer en elle. Si les actes des autres vertus sont orientés de leurs fins particulières vers cette fin suprême, c'est sous son empire et grâce à sa direction (2). En tout ordre où plusieurs opérations concourent de près ou de loin au même but, il appartient à la puissance qui vise directement la fin dernière, de tout coordonner en vue de cette fin. Ainsi, dans tout être raisonnable, il faut que l'appétit inférieur, sous peine d'entraîner après lui des désordres graves dans la vie morale, se soumette au gouvernement de la raison ; ainsi, dans une

(1) Gr. a Valentia, l. jam cit.

(2) Afin d'aller à Dieu et de nous mener à lui, nos actes doivent être faits *pour Dieu* « propter Deum » ; or, ils ont cela, non de leur nature, mais par la charité. S. Thom , de Carit., q. un., a. 5.

armée qui va livrer bataille, faut-il un commandement supérieur pour faire converger toutes les énergies individuelles et tous les éléments dont elle est composée, vers le but suprême qui est la victoire. Quels que soient la bravoure des soldats, le dévouement et l'habileté des chefs subalternes, où cette direction manque, il y aura peut-être des engagements partiels plus ou moins heureux, mais point de triomphe final.

L'homme surnaturalisé par la grâce est fait pour marcher à la conquête de Dieu. Son armée à lui ce sont les facultés et les vertus dont la munificence divine l'a très amplement doté. Si vous ne voulez pas que cette armée travaille en pure perte, chacune de ses forces vitales se cantonnant, pour ainsi dire, dans la poursuite de son objet particulier, donnez-lui la charité pour souveraine : car, encore une fois, c'est elle qui poursuit immédiatement le but suprême vers lequel doit converger notre vie tout entière (1).

C'est en ce sens que l'apôtre, dans l'admirable panégyrique qu'il a fait de la charité, nous l'a dépeinte avec l'escorte de toutes les vertus : tellement incorporée, pour ainsi dire, avec chacune d'elles, que leurs actes deviennent comme ses œuvres (2). Tous ses ennemis à elle ne sont pas les adversaires de chacune des autres vertus ; mais celles-ci n'en ont pas qui ne soient les siens, en devenant les leurs. Et, pour le dire en passant, voilà pourquoi toute faute grave, à quelque vertu particulière qu'elle s'attaque, s'en va par contre-coup frapper au cœur la charité. Reine, elle tient pour siennes et les œuvres et

(1) S. Thom., I. 2, q. 114, a. 4 ; col., 2. 2, q. 23, a. 7 ; de Carit., q. un., a. 5, etc.

(2) I Cor., XIII, 4-8.

les injures de ses suivantes (1) ; et c'est ce qui fait que les unes amènent un accroissement de vie spirituelle, et les autres, des défaillances ou la mort.

La doctrine que je viens de résumer d'après nos grands théologiens scolastiques, ceux-ci l'avaient apprise des Écritures et des Pères. L'Ange de l'École cite à l'appui ces paroles du Maître : « Si quelqu'un *m'aime*, il sera aimé de mon Père, et je l'aimerai, et je me manifesterai moi-même à lui » (2) : car cette manifestation, récompense de la charité, c'est la vie éternelle. Aussi bien, est-ce la charité, parmi toutes les vertus, qui marche la première, sinon la seule, au triomphe (3). La foi, cette vertu très excellente, mérite, sans doute, mais à la condition d'opérer par la charité (4). C'est pourquoi, si vous n'avez pas en vous la charité, tous vos actes les plus vertueux, au point de vue du mérite, sont néant (5).

« Quelle verdeur, demande S. Grégoire, pourrait avoir le rameau d'une bonne œuvre, s'il n'a pas la charité pour racine (6) ? » « Toutes les vertus sans la charité sont nues ; et, si parfaite que soit une vertu morale, elle est inféconde, où son fruit n'a pas la charité pour mère » (7), dit de son côté le grand S. Léon. J'invoquerais l'autorité de S. Augustin, si tout le monde ne savait le rôle prépondérant qu'il accorde à la charité dans l'ordre du mérite, au point d'avoir fait croire à quelques théologiens, bien à tort il est vrai, que la charité seule est pour lui tout notre mérite.

(1) S. Thom., de Carit., q. un., a. 5, ad 7 et 8.
(2) Joan., XIV, 21.
(3) I Cor., XIII, 8-10, 13.
(4) Galat., V, 6.
(5) I Cor., XIII, 1-4.
(6) S. Greg. M., hom. 7, in Evang.
(7) S. Leo. M., serm. 47, de quadrag. 10, c. 3.

2. — On pourra comprendre, après ce que nous venons de dire, pourquoi les théologiens et les auteurs ascétiques ont appelé les vertus qui ne sont pas unies dans l'âme à la charité, des vertus *informes* ; ou, ce qui revient au même, comment la charité divine est la *forme* des vertus. Ces mots ont un sens parfaitement déterminé. La vertu *formée*, c'est la vertu dans sa perfection dernière ; et la vertu est *informe*, quand la même perfection lui fait défaut : car la *forme* est ce qui donne à toute chose le *complément* qui lui convient. De là ces expressions de théorie informe, de bloc informe, et mille autres du même genre. Or, quand il s'agit des actes considérés au point de vue moral, c'est de l'*ordonnance* vers la fin que leur perfection dépend pour la meilleure part. Vous faites une aumône en vue de secourir un frère et pour l'amour de Dieu, le Père commun des nécessiteux et des riches : rien de plus louable. Mais la même aumône serait mauvaise, faite dans l'intention perverse de pousser un malheureux au crime. D'où le principe : « Dans les choses morales ordonner un acte vers la fin, c'est lui donner sa forme. *In moralibus id quod dat actui ordinem in finem, dat ei formam* » (1). Donc, puisqu'il appartient à la charité d'ordonner non seulement ses actes propres, mais encore ceux de toutes les vertus à la fin générale et dernière de tout homme et de tout l'homme, c'est-à-dire, à Dieu la bonté suprême, il est manifeste qu'elle est la forme des vertus : car les vertus sont *formées* en elles-mêmes par ce qui les rend aptes à produire des actes formés (2).

Mais n'allons pas nous méprendre sur le sens de notre formule, et nous figurer la charité comme un élément intrinsèque et constitutif des vertus qu'elle informe. Non,

(1) S. Thom., 2. 2, q. 23. a. 8

(2) Id., *ibid.*

la distinction reste entière. Chacune garde sa nature spécifique et sa fin propre. Ce qui vient de la charité, c'est, comme je l'ai dit, une orientation plus haute et plus parfaite, et l'efficacité qui fait de l'acte des vertus inférieures un mérite au sens propre du mot. Aussi, par vertus *formées* signifie-t-on les vertus qui sont un instrument de mérite, et par vertus *informes*, celles qui, vu l'absence de la grâce et de la charité, sont radicalement impuissantes à produire des actes méritoires devant Dieu (1). Donc, en chacune des vertus méritoires une double forme : une forme particulière qui les constitue dans leur être spécifique ; une forme plus générale, mais extérieure, qui les achève et les parfait : celle-là leur venant de leur objet et de leur fin spéciale, et celle-ci de la fin dernière par la charité.

C'est pourquoi, dit encore l'Ange de l'Ecole, « la charité entre dans la définition de toute vertu, non pas en tant qu'elle est telle ou telle vertu, mais en tant qu'elle est méritoire » (2). Mais si la charité n'est pas une forme *informante*, qu'est-elle donc ? Elle est par analogie forme *exemplaire* et forme *efficiente* des autres vertus : *efficiente*, en tant qu'elle les *fait* méritoires et parfaites ; *exemplaire*, parce qu'en s'emparant de leurs opérations pour les ordonner à la fin qu'elle poursuit dans la sienne, elle leur donne avec celle-ci je ne sais quelle ressemblance et quel air de famille (3).

(1) Peut-il y avoir de *vraies* vertus sans la charité ? Oui et non. Oui s'il suffit à la vertu pour être vraie, de tendre vers un objet qui soit un bien véritable, comme serait un acte de justice ; non, si l'on entend par vertu véritable celle qui ne s'arrête pas au bien particulier, mais va jusqu'au bien suprême de l'homme. Ainsi la science parfaite n'est que là où elle s'appuie sur la connaissance assurée des premiers principes. S. Thom., 2. 2, q. 23, a. 7.

(2) S. Thom., de Carit., q. un., a. 3, ad 1, 3, etc.

(3) Id., *ibid.*, ad 15 ; 2. 2, q. 23, a. 8, ad 1.

D'ailleurs, cela n'empêche pas la charité d'être à son tour *formée* par la grâce. Consultons encore sur ce point notre Docteur. Il nous dira « que la grâce et la charité sont la *forme* des vertus, mais différemment. La charité est la forme des vertus au point de vue *de l'opération*, parce qu'elle les convoque en quelque sorte avec tous leurs actes à la poursuite de sa fin... Et la grâce est leur *forme* au point de vue *de l'origine* : car c'est d'elle qu'elles émanent avec la charité comme de leur commun principe. Or, ce qui découle d'un principe, reçoit de lui sa forme et sa nature, et ne conserve sa vitalité native qu'autant qu'il adhère à ce même principe » (1).

Ces considérations nous mènent à comprendre aussi comment la grâce et la charité sont chacune, à des titres divers, la mère et la racine des vertus. La grâce est mère, puisque c'est elle qui, sous l'inflence du Saint-Esprit, conçoit les vertus et leur conserve l'être ; racine, parce que ces mêmes vertus doivent continuellement puiser en elle leur sève et leur vitalité parfaite. De son côté, la charité est tout à la fois mère et racine : car, bien que les actes des autres vertus ne soient pas physiquement d'elle, c'est par elle pourtant que la grâce excite ces vertus à les produire, et leur confère cette direction vers la fin dernière, caractère indispensable de tout mérite proprement dit. Qu'on se souvienne de Rachel donnant des fils à Jacob par Balam, sa suivante (2), et l'on concevra, si je ne me trompe, une idée plus exacte de cette maternité générale de la charité faisant siens des actes qui ne sortent pas d'elle.

(1) S. Thom., II D. 26, q. 1, a. 4, ad 5 ; cf. de Virtut. in communi. q. 2. a. 3, ad 2.

(2) Gen., XXX, 1-7. Cf. S. Fr. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* L. XI. c. 11.

3. — Essayons maintenant de concilier cette doctrine avec ce que nous avons dit, au chapitre précédent, sur le mérite universel des œuvres moralement bonnes, quand toutefois l'agent qui les fait, est fils adoptif de Dieu par la grâce. Faudra-t-il qu'à chaque action posée par les justes intervienne un acte de charité qui la commande et la coordonne avec la fin dernière ; faudra-t-il, au moins, que les actes d'amour de Dieu soient assez fréquemment répétés pour qu'il en reste un je ne sais quoi dont l'âme, au moment d'agir, éprouve la réelle et positive influence? Disons-le bien haut, semblables exigences, encore qu'on les trouve chez certains auteurs généralement enclins au rigorisme, ne sont pas fondées. Aussi, l'Ange de l'École et les nombreux théologiens de marque qui l'ont suivi, tout en maintenant le privilège de la charité, sont bien loin de pareilles exagérations. Que demandent-ils, en effet ? Une orientation de toutes nos œuvres moralement bonnes, laquelle, suivant eux, se retrouve partout où règne la grâce sanctifiante.

La grâce qui nous fait enfants de Dieu, nous tourne vers lui dans *notre être* ; à la charité d'opérer la même *conversion* dans notre *activité vitale*. Comment le fera-t-elle? Apprenons-le d'un beau commentaire de S. Thomas d'Aquin sur ces paroles de l'apôtre : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu » (1). Agir pour la gloire de Dieu, lui rapporter ses œuvres, telle est la fonction propre de la vertu de charité. « Or, il n'est pas plus possible, en cette vie, de rapporter *actuellement* tout à Dieu, qu'il n'est en notre pouvoir de penser toujours à Dieu : c'est là la perfection de la patrie. Mais rapporter *virtuellement* tout à Dieu, c'est la perfection de la charité *strictement obligatoire* pour tous.

(1) I Cor., X, 31.

« Pour avoir l'intelligence de cette doctrine, il faut considérer que, si la vertu de la cause première demeure dans les causes subordonnées, l'intention de la fin *principale* demeure aussi *virtuellement* dans toutes les fins secondaires ; et voilà pourquoi, quiconque poursuit une fin secondaire, par le fait même dirige virtuellement son intention vers la fin principale... Lors donc qu'un homme s'est ordonné lui-même à Dieu, comme à sa fin dernière, l'intention de cette fin qui est Dieu, la bonté souveraine, demeure *virtuellement* dans tout ce qu'il fait pour lui-même ; et, par conséquent, il peut mériter en tout, s'il a la charité. Et c'est en ce sens que l'apôtre nous fait une loi de tout rapporter à la gloire de Dieu » (1).

Citons encore cet autre passage du même docteur. Pour qu'un acte soit méritoire en celui qui possède la charité, il n'est pas nécessaire qu'on le rapporte *actuellement* à Dieu ; mais il suffit qu'il se rapporte *actuellement* à quelque fin convenable, et que cette fin se rapporte elle-même *habituellement (habitu)* à Dieu (2).

« Soit, par exemple, un chrétien qui veut faire un pèlerinage à l'honneur de Dieu. Si, dans ce but, il achète un cheval, sans penser aucunement à Dieu, mais uniquement préoccupé du voyage qu'il a par avance ordonné à la gloire de Dieu, *l'achat est méritoire*. Or, quicon-

(1) S. Thom., de Carit., q. un., a. 11, ad. 2.

(2) On le voit par ce passage, les termes *ordination, relation virtuelle* n'ont pas chez S. Thomas le sens qui leur est donné par les théologiens plus modernes. Chez ces derniers, l'acte *virtuellement* rapporté à la gloire de Dieu, fin de la charité, doit dépendre, médiatement au moins, d'un acte antérieur de charité, tellement qu'il ne serait pas, si l'influence de cet acte antérieur faisait totalement défaut. Pour S. Thomas, il suffit à la relation virtuelle que la fin particulière, objet de l'acte, s'harmonise avec la fin dernière, et que *l'agent* demeure *habituellement* ordonné vers cette fin de la charité.

que a la charité dans le cœur, a par là même ordonné vers Dieu sa personne et tout ce qui dépend de lui (*omnia sua*) ; car il s'est attaché à Dieu comme à sa fin dernière. Donc, quoi qu'il fasse soit pour sa personne, soit pour d'autres, dans son intérêt,ou pour l'utilité de ceux qu'il aime, il le fait avec mérite, lors même qu'il n'aurait pas actuellement Dieu en vue, *à moins qu'il n'y ait dans on acte un désordre* qui l'empêche d'être rapporté à sDieu. Et, comme ce désordre ne peut aller sans péché au moins véniel, il s'ensuit que tout acte, une fois qu'on a la charité, est ou mérite ou péché » (1).

Ne me dites pas que ce sont là des textes isolés, qui ne représentent pas toute la pensée de l'Ange de l'École. Outre qu'il n'a pas l'habitude de parler à la légère et de se contredire lui-même, il insiste en mille endroits sur les mêmes idées, tant elles sont pour lui claires et certaines (2).

Donc, pour tout reprendre en deux mots, voulez-vous que toutes vos œuvres libres, toutes, dis-je, sans exception, soient mérites devant Dieu, devenez ou restez l'enfant de Dieu par la grâce ; et par la charité, ordonnez-vous avec tout ce que vous êtes, tout ce que vous avez et tout ce que vous faites, à la gloire de Dieu, votre fin dernière ; puis, n'admettez aucun acte qui soit rebelle à cette *ordonnance* universelle de vous-même, c'est-à-dire, aucune fin particulière qui ne puisse se coordonner avec votre intention générale : c'en est assez pour que toute votre vie morale entre dans le domaine de la charité, et soit méritoire auprès de Dieu.

4. — Le temps est venu d'éclaircir quelques doutes

(1) S. Thom., de Malo, q. 2, 5, obj. 11 cum. sol.

(2) Vid. e. g. II. D. 40, q. 1, a. 5, ad 7 ; coll. 2. 2, q. 24, a. 8 ; 1. 2, q. 88, a. 2, ad 2.

que je présenterai sous forme d'interrogations. Comment cette relation virtuelle de nos actes serait-elle capable de les rendre méritoires, puisqu'elle n'est au fond qu'une relation purement *habituelle*, et que, par ailleurs, cette dernière est aux yeux de notre saint docteur absolument insuffisante pour le mérite ? Pour avoir une solution nette et claire, on doit avant tout donner aux termes leur signification précise : car il s'en faut qu'ils aient dans S. Thomas le sens qui leur est attribué chez la plupart des auteurs plus modernes. Pour lui, il y a intention *habituelle* de la fin dernière par le fait même qu'on porte la grâce dans l'âme et la charité dans le cœur.

Voici par exemple un juste qui dort, ou même qui se rend coupable d'une faute légère ; ce juste est *habituellement* ordonné vers Dieu (1). Que doit-il faire pour que cette conversion devienne *virtuelle* et principe de mérite ? Un acte de charité ? Non : c'est assez qu'il agisse et que son opération soit bonne, c'est-à-dire, capable de se rapporter à la fin habituelle de l'agent, en d'autres termes, à la fin dernière, à la gloire de Dieu. « Il arrive souvent qu'un homme omette de rapporter actuellement à Dieu l'acte qu'il pose, bien que cet acte ne contienne aucun désordre qui puisse empêcher cette relation ; alors, parce que l'âme est *habituellement* ordonnée vers Dieu, comme vers sa fin dernière, cet acte non seulement n'est pas coupable, mais encore il est méritoire » (2). C'est que la relation qui reste purement *habituelle*, tant que l'âme est oisive, devient *virtuelle*, par cela même que la volonté se détermine à l'opération, si toutefois, en agissant, elle ne va pas contre l'ordre divin. Or, comme l'état de grâce ne se rencontre jamais sans cette *conversion habituelle* de

(1) S. Thom., de Carit., q. un., a. 11, ad 3.
(2) S. Thom., de Malo, q. 9. a. 2.

l'âme vers Dieu, qui se consomme dans la charité, de là vient que le saint docteur ne requiert parfois que la présence de la grâce pour rendre nos œuvres méritoires.

Faut-il répéter souvent cette offrande générale de tout soi-même à l'honneur de Dieu ? Voici la réponse, unie dans une même suite avec la solution du doute précédent. « Ce n'est pas assez pour le mérite d'une ordonnance habituelle de tout notre être vers Dieu : car ce qui est purement en habitude ne peut être méritoire (1). D'autre part, il n'est pas nécessaire qu'une intention actuelle, qui les rapporte à la fin dernière, accompagne toujours nos actes de tendance vers une fin prochaine Que faut-il donc ? Que toutes les fins secondaires soient. quelquefois *rapportées* actuellement à la fin dernière de notre vie, comme il arrive, lorsque nous nous consacrons au divin amour. En effet, cette consécration de soi-même une fois supposée, tout ce que l'homme ordonne à son bien propre, est ordonné vers Dieu. Or, si vous me demandez quand il faut ainsi rapporter actuellement ses œuvres à la fin dernière, c'est comme si vous cherchiez à savoir, quand l'habitude de la charité doit passer à l'acte ; puisque cela même est ordonner *tout l'homme* à sa fin dernière, et par suite rapporter à la gloire de Dieu tout ce que l'homme ordonne à soi-même comme son bien propre » (2).

Concluons aussi de là que toutes les actions du pécheur ne sont pas autant de péchés, bien qu'il n'ait pas en son cœur la charité qui l'ordonne à Dieu, sa fin dernière. Le

(1) Le saint docteur veut dire qu'il ne suffit pas d'avoir en soi la grâce et la charité pour le mérite, bien que par là nous soyons habituellement tournés vers Dieu : car. en cet état, on peut ou ne pas agir, ou même pécher véniellement, comme il le remarque dans un autre endroit ; ce qui manifestement n'est pas mérite.

(2) S. Thom., in II, D. 40, q. 1, a. 5, ad 6.

péché pour lui sera de ne pas accomplir, au temps voulu de Dieu, le précepte *positif* de la charité parfaite (1).

Dernier doute et derniers éclaircissements. Nous avons dit que l'oblation générale de tout nous-même, contenue dans l'acte de charité, suffit au mérite de nos bonnes œuvres, pourvu que cette offrande ne soit pas rétractée par une des fautes qui tuent la charité dans le cœur, c'est-à-dire, par un péché mortel. Mais qu'arriverait-il si le pécheur qui revient à Dieu, n'apportait au sacrement de pénitence qu'un repentir imparfait, je veux dire l'attrition ? Il serait justifié : car ce repentir est une disposition prochaine à la grâce, quand il est joint à la vertu du sacrement. Mais, dans l'attrition point de charité parfaite, et par conséquent point d'oblation générale de tout l'homme à la gloire de Dieu, puisque cette offrande est le propre de la charité. Faut-il admettre pour cet homme juste des actes de vertu qui n'aient pas de valeur méritoire ; aussi longtemps, du moins, qu'il n'aura pas satisfait au commandement positif de la charité ?

Ni le docteur Angélique, ni les nombreux théologiens qui font avec lui cause commune, ne se sont explicitement occupés de ce cas singulier. C'est peut-être qu'ils le regardent comme purement accidentel. En effet, l'ordre naturel de la justification comporte, au sommet des actes qui la préparent, un acte de parfait amour (2) ; bien que la vertu du sacrement puisse suppléer à son défaut, et justifier le pécheur qui n'a que l'attrition. Aussi bien, rien n'est plus facile que le passage de l'attrition qui suffit avec le sacrement de Pénitence, à la contrition parfaite qui peut justifier avec la simple volonté de recevoir le

(1) *Id.*, 1-2, q. 100, a. 10.

(2) Concil. Trid., sess. VI, cap. 6 ; col. S. Thom. 1. 2, q. 113, a. 3-6.

même sacrement. Et ce n'est pas une des moindres erreurs, propagées par des théologiens plus ou moins entachés de Jansénisme, que celle d'avoir fait de cette contrition parfaite un trésor presque inaccessible pour la masse des chrétiens.

Qu'un homme attaché de cœur à des affections déréglées ; un homme que ni les menaces de Dieu, ni ses promesses n'ont pu décider à rompre avec ses vices, n'aime pas souverainement cette bonté tout aimable qu'il offense, je le comprends, parce que je vois les obstacles qui lui barrent le passage et l'empêchent de se jeter dans les bras de son Dieu. Mais pourquoi donc un pécheur qui par un repentir sérieux, comme est l'attrition, renonce au péché pour vivre d'une vie chrétienne, hésiterait-il à aimer Dieu par-dessus toutes choses ? Ses regrets du passé, son propos pour l'avenir ont renversé toutes les barrières qui le séparaient de l'amour. La crainte même des supplices éternels et l'espérance des biens célestes, c'est-à-dire, les deux plus puissants motifs de sa conversion, le poussent vers l'amour divin, rien n'étant efficace comme cet amour pour éviter les uns et mériter les autres. Ce n'est pas l'amour qui détache du péché toutes les âmes pénitentes ; mais, à mon avis, ce détachement nécessaire une fois opéré, l'amour en acte se fraie comme de lui-même son entrée dans les cœurs.

De plus, il y a dans toute vertu, comme dans toute faculté de l'âme humaine, une tendance à s'affirmer par des actes. Comment croire que la charité, pénétrant dans un cœur avec la grâce sanctifiante, tardera beaucoup à s'y révéler par quelque opération ? L'imaginez-vous comme une reine insoucieuse et fainéante, qui rentre en possession du trône de l'âme, et ne daigne pas même en le recouvrant faire une fois acte de souveraineté ?

Mais enfin l'hypothèse, si étrange qu'elle paraisse, n'est

pas chimérique. Supposons-la donc, et demandons-nous encore ce qu'il en arriverait des œuvres moralement bonnes. Seraient-elles méritoires, ou bien faudrait-il y voir, comme il arrive pour l'état de péché, des actions louables, sans doute, mais dépourvues de vrai mérite? Accepter ce dernier parti, ce serait, pour le cas présent, reculer au delà de ceux qui trouvent que la thèse de l'Ange de l'École ouvre un champ trop large au mérite de nos œuvres : car ceux-ci, du moins, ne nient pas la valeur méritoire d'un acte de foi, d'espérance ou de toute autre vertu surnaturelle, accompli dans de semblables circonstances. Que ferons-nous donc pour éclaircir cette difficulté ?

Nous dirons ce que disent les théologiens de l'acte d'attrition joint à la réception du sacrement : quoiqu'il ne contienne pas le mouvement parfait de l'amour, il en a la vertu pour introduire la grâce et la charité dans l'âme du pécheur ; de plus, il contient, s'il est une disposition prochaine à leur entrée, le propos absolu d'accomplir tous les commandements, et, par suite, le plus grand et le premier de tous, celui de l'amour de Dieu. En conséquence, l'oblation de soi-même, faite à raison de cet acte, est un équivalent de celle qui serait contenue dans un acte explicite de charité. En conséquence aussi, toute action contraire aux vertus morales sera, du même coup et dans la même mesure, en désaccord avec la charité, telle qu'elle est dans l'âme. Donc, en vertu du même principe, les œuvres émanant de ces vertus seront en harmonie nécessaire avec elle. Que faut-il de plus pour que la charité reconnaisse ces bonnes œuvres comme siennes et qu'elles soient ramenées à sa fin propre, la gloire de Dieu ? Pourquoi voudriez-vous être plus exigeant d'un côté que de l'autre, et demander pour le bien ce qui n'est pas requis pour le mal ?

Je ne sais si j'explique assez clairement ma pensée. Un exemple, emprunté pour le fond à S. François de Sales, la fera mieux comprendre. Supposons une bande armée qui envahisse une province ; les habitants se lèvent, avant tout ordre reçu, assurés qu'ils sont de faire chose agréable à leur prince, et courant sus à l'agresseur ils le rejettent au-delà de la frontière. Direz-vous que ces fidèles sujets n'ont pas suivi les intentions de leur roi ? Ainsi en est-il des vertus morales. Leurs actes partent d'un cœur où règne la charité, lors même que la charité ne les a jamais expressément ordonnés ; ils lui appartiennent et font son œuvre ; et par conséquent ils ne lui sont pas étrangers. « Que si enfin, dit à ce sujet notre aimable saint, quelques vertus font leurs opérations sans son commandement, pourvu qu'elles servent à son intention qui est l'honneur de Dieu, il (l'amour sacré) ne laisse pas de les avouer siennes » (1). Et voilà pourquoi de tous les auteurs, écrivains ascétiques ou théologiens, dont j'ai invoqué le témoignage après celui du docteur Angélique, il n'en est pas un seul à dénier leur valeur méritoire à tous les actes moralement bons d'un enfant de Dieu ; à tous, dis-je, sans aucune exception.

Aussi bien, S. Thomas lui-même nous montre assez que notre solution serait aussi la sienne, quand il écrit : « Ce n'est pas le seul acte de charité qui est méritoire, mais encore l'acte des autres vertus, en tant qu'elles sont informées par la grâce, bien que ces actes pour être mérite doivent se rapporter à la fin de la charité. Toutefois il n'est nullement nécessaire qu'ils soient toujours explicitement rapportés à cette fin ; c'est assez pour le mérite *qu'on les réfère actuellement aux fins* particulières des autres vertus. Qui veut, par exemple, être chaste, celui-là, quand même il ne penserait nullement à la charité, *mé-*

(1) S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, L. XI, c. 4.

rite pourvu qu'il soit en état de grâce. — Or, tout acte qui tend vers un objet moralement bon, à moins que la tendance ne soit elle-même désordonnée, a pour fin le bien de quelque vertu, parce que les vertus embrassent absolument tout ce qui peut être le bien de l'homme » (1).

La langue chrétienne se sert d'une expression bien remarquable pour caractériser le changement qui se fait dans une âme, quand celle-ci passe de l'état du péché à celui de la grâce ; elle le nomme une *conversion*, parce que cette âme se *retourne* vers Dieu, comme vers sa fin dernière et son bien suprême. Ainsi parlent les fidèles, et la théologie nous enseigne que la *conversion de l'homme vers Dieu* (*conversio hominis ad Deum*) qui succède à l'*aversion*, a son complément dans la vertu de la charité. Donc la charité habituelle suffit avec la grâce pour le *mérite*, puisque l'une tourne vers Dieu notre être, et l'autre notre principe d'activité, c'est-à-dire notre volonté. Donc, nous pouvons appliquer ici le mot de S. Paul : « Tout concourt au bien des amis de Dieu. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum* ». En d'autres termes : Aimez Dieu, ayez en vous la charité, tout vous sera profit et mérite.

(1) S. Thom., II. D. 40, q. 1, a. 5, ad. 3.

Ailleurs, le saint à propos du texte de S. Paul, *omne quod non est ex fide, peccatum est*, s'objecte que toute la vie des infidèles devrait être péché, comme toute la vie des fidèles est mérite. « Sed dicendum est quod aliter se habet fidelis ab bonum, et infidelis ad malum. Nam in homine qui habet fidem formatam nihil est damnationis, ut dictum est, sed in homine infideli cum infidelitate est bonum naturæ. Et ideo cum aliquis infidelis ex dictamine rationis aliquod bonum facit, non referendo ad malum finem, non peccat. *Non tamen opus ejus est meritorium, quia non est gratia informatum* ». S. Thom., in Rom., c. XIV, lect. 3. Où l'on voit que d'après lui l'*état de grâce* ne va pas sans le mérite des œuvres, parce que l'influence de la charité qu'il requiert, en est absolument inséparable.

CHAPITRE V

Quelques éclaircissements sur la nécessité de la grâce pour le mérite.

1. — La doctrine catholique nous apprend qu'il n'y a de mérite que par la grâce. C'est là ce que nous avons suffisamment démontré, quand nous rappelions les conditions universellement exigées dans toutes les écoles et par tous les docteurs (1). Mais cela même fait naître une difficulté. En effet, quelle pourrait bien être l'influence de la grâce divine sur une action commune et simple comme serait un acte de politesse, un délassement modéré, dans un enfant de Dieu ? Est-il nécessaire que le Saint-Esprit soit là pour éclairer son intelligence et mouvoir son cœur, et n'est-ce pas assez de la volonté naturelle dirigée par la droite raison ? Et voilà, semble-t-il, une action méritoire selon nous, qui se fera sans la grâce.

A ces questions plus d'un théologien de marque a répondu qu'en fait nulle *influence actuelle* de la grâce n'est absolument requise pour que les actes de ce genre prennent rang parmi les mérites d'un homme justifié (2). Mais tout en maintenant leur doctrine, ils repoussent bien loin l'accusation de pélagianisme dirigée contre elle. Et certes, entre les idées de Pélage et leur sentiment il y a des abîmes. Que prétendait Pélage ? Que les forces de la

(1) Sup. L. VII, c. 2, p. 19, 20.

(2) Domin. Soto qui Conc. Trid. interfuit. *De natura et gratia*, L. III c. 4.

nature sont pleinement suffisantes pour donner à nos actes le prix dont la gloire est la récompense. Et ces théologiens, que disent-ils ? Que nos actes moralement bons n'acquièrent cette incomparable dignité qu'à deux conditions : la première, c'est que la personne qui les pose, soit enfant de Dieu par la participation de sa nature, et par conséquent, qu'elle porte en elle la Trinité, comme dans un vivant sanctuaire ; la seconde, que l'action suppose la grâce sanctifiante, par elle la divine charité siégeant en maîtresse au sommet des facultés humaines. Est-ce là, je le demande, l'hérésie de Pélage, ou plutôt n'est-ce pas l'affirmation solennelle de la nécessité de la grâce la *plus excellente* pour toute action méritoire devant Dieu ?

Du reste, quand ils nient la nécessité d'un secours extérieur qui doive prévenir tous et chacun de nos actes pour qu'ils soient méritoires, ces théologiens ne prétendent nullement que la seule grâce sanctifiante suffise au juste. Ce serait aller trop directement contre les plus manifestes enseignements de notre foi. Pour que le pécheur une fois justifié résiste aux pressantes attaques de l'ennemi, pour qu'il accomplisse tous les divins commandements, en un mot, pour qu'il persévère et se conserve dans l'amitié divine, il lui faut, en dehors de la coopération généralement requise pour tous les actes de la créature, une assistance spéciale de Dieu. Telles sont, depuis la chute originelle, les ténèbres répandues sur notre intelligence, et la faiblesse et l'inconstance de notre volonté ; tels aussi les assauts trop fréquemment renouvelés de la concupiscence, du monde ou du démon, que si l'Esprit de Dieu ne venait pas éclairer notre ignorance, fortifier notre infirmité, nous arracher à notre torpeur, la vie surnaturelle s'affaiblirait bientôt et s'éteindrait en nous (1)

(1) Cf. L. III, c. 5, p. 192.

« Voilà pourquoi, dit S. Thomas, traitant de cette matière, il convient non seulement aux pécheurs, mais à ceux-là même que la grâce a faits enfants de Dieu, de répéter la prière du Seigneur : Ne nous laissez pas succomber à la tentation, et : Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (1). Mais il se garde bien de réclamer ces lumières et ces inspirations d'en haut pour toutes et chacune de nos opérations méritoires, sans excepter les plus faciles et les plus simples. Le secours *particulier* qu'il demande, outre la grâce sanctifiante avec les vertus, ses annexes, et la motion générale sans laquelle aucune cause créée ne saurait poser son acte, n'est pas tant une grâce *élevante*, qu'une grâce *médicinale*.

Il n'en va pas, en effet, de l'homme justifié comme du pécheur ; et le tort de plus d'un théologien est d'appliquer à celui-là ce qui n'est dit que du dernier. Je lis bien dans les Conciles que, « sans l'inspiration *prévenante* et l'assistance du Saint-Esprit, l'homme ne peut croire, espérer, aimer, se repentir » ; rien faire, en un mot, qui le dispose au salut (2). Mais, on peut le constater aussi, tous les textes où ces excitations et ces touches du Saint-Esprit sont requises pour chacun des actes en particulier, parlent du pécheur qui se prépare à la justification ; c'est-à-dire, de celui qui ne porte encore en soi, ni l'être, ni les principes surnaturels.

Je n'ignore pas non plus le canon du Concile de Trente, frappant d'anathème quiconque dira : qu'un homme justifié peut, sans un secours *spécial* de Dieu, persévérer dans la justice qu'il a reçue, ou qu'il ne le peut avec lui (3). Mais le secours *spécial* n'est ici demandé que pour

(1) S. Thom., 1. 2, q. 109, a. 9 et 10 ; Sum. c. Gen.t, L. III, c. 156.
(2) Conc. Trid., sess. VI, can. 3 ; cap. 5 et 6.
(3) Conc. Trid., sessVI, can. 22 ; col. cap. 13.

la persévérance. C'est comme si le Concile avait dit : Ni la grâce ni les vertus infuses qui constituent l'état de justice, ne suffisent à l'homme pour éviter toutes les chutes et rester ferme dans l'observation des divins préceptes et dans la charité. Que faut-il entendre par le secours *spécial* dont parle le canon du Concile ? Pour qui sait la terminologie théologique en usage à cette époque, il ne peut y avoir aucun doute : c'est une illumination de l'intelligence, une excitation de la volonté, toute inspiration de l'Esprit-Saint qui nous réveille et nous aide soit à vaincre une tentation, soit à remplir un devoir plus difficile ; car la persévérance est à ce prix. Mais, remarquons-le de nouveau, le saint Concile ne dit nullement que l'assistance, indispensable pour la persévérance, le soit aussi pour tout acte méritoire pris individuellement (1).

2. — Assurément, la solution, telle que je viens de la présenter, a de la valeur. Mais elle devient bien autrement claire, pour peu qu'on se reporte à ce que nous avons établi, quand nous parlions des vertus morales. Dieu Notre-Seigneur ne saurait être moins libéral au regard de la vie surnaturelle qu'il ne l'est pour la vie rai-

(1) Dominique Soto (De nat. et gratia, L. III, c. 4) fait heureusement remarquer l'étroite analogie qui relie l'une à l'autre deux opinions très diverses en apparence. « Grégoire de Rimini, dit-il, et Capreolus, se sont imaginé que, d'après S. Thomas, un homme qui n'a pas la grâce (sanctifiante), ne peut sans un secours *spécial* de Dieu faire *aucune action moralement bonne* ; d'où la conclusion logique que, d'après le même saint docteur, une assistance spéciale est aussi requise pour *toute œuvre méritoire*, lors même qu'on est en grâce. Mais pour nous qui tenons (et très justement) le sentiment contraire, au sujet des actes moralement bons, nous le tenons aussi (*de peritorum censura*) au sujet des actes méritoires, à savoir qu'il ne faut pas, outre *la grâce*, un secours spécial pour *chacun* d'eux. Et c'est l'opinion qui paraît de beaucoup préférable à Cajetan, dans son commentaire sur S. Thomas (1. 2, q. 109, a. 10) ».

sonnable. Si donc il n'y a pas une espèce d'actes bons moralement à laquelle ne corresponde quelqu'une des vertus acquises, il ne doit pas en être non plus qui ne relève des vertus surnaturellement infuses. Si vous le niez, vous rétrécissez le cœur de Dieu : car n'est-ce pas le rétrécir que de lui faire refuser dans l'ordre de la grâce ce qu'il accorde si largement à la nature (1) ? Donc, les paroles du docteur Angélique par où nous terminions le chapitre précédent : « les *vertus embrassent tout ce qui peut être le bien de l'homme* (2) », sont vraies des vertus infuses encore plus que des vertus naturelles.

De là, cette belle doctrine que je trouve ailleurs dans les œuvres de S. Thomas. Il avait à démontrer l'existence des vertus infuses, et se posait comme objection, que « l'acte de la vertu *acquise* peut être méritoire de la vie éternelle par cela même qu'il est *informé* par la grâce. » Prêtons l'oreille à la réponse : « Comme il n'y a ni ne peut y avoir de mérite sans la charité, l'acte d'une vertu acquise (par exemple le paiement d'une dette de justice) ne peut non plus être méritoire sans la même charité. Or, avec la charité sont infuses toutes les autres vertus ; donc l'acte de la vertu acquise n'est mérite que par le moyen de la vertu infuse. Car, pour qu'une vertu ordonnée de sa nature vers une fin inférieure produise un acte ordonné vers une fin plus haute, il est besoin d'une vertu supérieure qui l'ennoblisse et le relève (3). » La grâce ne détruit pas la nature, et la vertu divinement infuse ne supprime pas la vertu naturellement acquise. Ajoutez la grâce à la nature et vous avez l'être surnaturel et divin : unissez dans un même principe prochain, la volonté, la vertu naturelle et la vertu infuse, et vous pouvez avoir

(1) Cf. L. III, c. 3, p. 163-164.
(2) Cf. t. 2, p. 54.
(3) De virtut. in comm., q. un., a. 10, ad 4.

l'acte surnaturel et méritoire, sans qu'il soit besoin d'un perpétuel recours à des grâces prévenantes et spéciales.

Ce qui, je le crains, fait hésiter devant une doctrine pourtant si claire, c'est qu'après avoir établi l'existence des vertus infuses, on oublie qu'elles sont *une grâce* supérieure aux secours transitoires, et surtout qu'elles constituent des principes plus élevés d'action. Tout ce que les saintes Écritures, les Pères et les Conciles ont enseigné de la nécessité de la grâce pour les œuvres saintes, est entendu de la grâce actuelle ; comme si, dans l'homme juste, les habitudes infuses ne suppléaient pas surabondamment les secours transitoires accordés au pécheur en vue des actes salutaires. On lit que les vertus sont données à l'homme pour agir *connaturellement* dans l'ordre divin ; et cette expression fort juste en elle-même on semble en avoir perdu l'interprétation véritable. Avec la vertu j'agis *connaturellement*, parce que je porte immanent et permanent en moi-même le principe intégral de mon acte ; avec la grâce purement actuelle je n'agis plus *connaturellement*, parce que le principe qui rend mon acte salutaire, me vient d'une influence extérieure et passagère.

Pour tout résumer en quelques mots, les œuvres des justes, non pas celles-là seulement qui vont plus droit à Dieu, mais les plus humbles, dépendent de la grâce et sont en toute vérité « *dona Dei*, des dons de Dieu ». Elles le sont, dis-je, parce qu'elles partent d'une âme divinisée par la grâce et l'habitation permanente du Saint-Esprit ; d'une volonté où la charité siège en reine, et qui les opère avec des forces surnaturelles, les vertus divinement infuses. Que faudrait-il encore pour vérifier toutes les exigences de la doctrine catholique ? Je confesse que je l'ignore et beaucoup d'autres l'ignoraient avant moi (1).

(1) Voir le 10e appendice.

CHAPITRE VI

Des causes d'où dépend pour nos œuvres la mesure de leur mérite.

1. — Le mérite a pour objet la grâce et la gloire ; disons mieux : l'accroissement de l'une et de l'autre, puisqu'il suppose en celui qui l'acquiert, l'état de grâce avec ses annexes inséparables, les vertus infuses. Il nous reste donc, après avoir déterminé les facteurs, les conditions et le champ du mérite, à rechercher quelle en est la mesure. Cela fait, nous pourrons alors apprécier le degré de croissance qui lui correspond dans les enfants adoptifs de Dieu. Afin de le faire avec plus de clarté, posons quatre principes ou règles, qui découlent de la doctrine précédemment démontrée.

Premier principe. — Toutes choses égales d'ailleurs, plus il y a de liberté dans un acte, plus il est méritoire (1). La preuve en est évidente : car nos actes étant à nous par la liberté, nous donnerons d'autant plus du *nôtre* à Dieu que la volonté qui les offre est plus dégagée de toute entrave.

Second principe. — Toutes choses encore égales aux autres points de vue, plus on est enfant de Dieu, plus intime est la présence du Saint-Esprit dans un cœur ; en d'autres termes, plus la grâce sanctifiante est parfaite, plus grand est le mérite des œuvres et l'accroissement qu'il entraîne après lui. Cette règle, il est vrai, n'est pas approuvée par tous les théologiens qui s'accordent avec

(1) S. Thom., II, D. 29, q. 1, a. 4.

nous pour le fond de la doctrine. Mais elle est appuyée sur une base tellement solide que je me reprocherais de l'avoir passée sous silence. C'est là, je crois, le sens qu'il faut attacher à ces paroles de l'angélique docteur, S. Thomas d'Aquin : « Plus grande est la grâce dont un acte est informé, plus méritoire est cet acte (1). » On sait, en effet, que pour lui, comme pour toute l'ancienne Scolastique, le mot *grâce* exprime la grâce sanctifiante, celle qui perfectionne l'âme et l'unit avec Dieu. Suarez approuve le principe et le démontre avec Grégoire de Valence et d'autres théologiens de grande autorité (2). Or, parmi les raisons qu'ils apportent à l'appui de leur sentiment, il en est deux qui semblent absolument convaincantes.

Et d'abord, sur quoi jugeons-nous que tous et chacun des actes par lesquels le Sauveur Jésus nous a rachetés fût *en lui-même* d'une valeur non pas seulement égale au prix que réclamait la divine justice, mais surabondante, mais simplement infinie ? Sur ce que la dignité surnaturelle de la personne est comme la *forme suprême* qui détermine la valeur des actions satisfactoires et méritoires. Si, dans les offenses, la grandeur de l'outrage s'accroît avec l'excellence de la personne à qui s'adressait l'injure ; quand il s'agit de l'honneur, il faut retourner la règle, et l'estimer, non plus d'après la condition de la personne qui le reçoit, mais de celle qui le rend. Qu'une créature, vile et basse comme est l'homme, ose lancer le mépris contre Dieu son Seigneur et son maître, c'est une offense en quelque sorte infinie, parce que la distance entre le rebelle et la majesté divine excède toute mesure finie.

(1) « Quanto majori gratia actus informatur, tanto magis est meritorius. » S. Thom., II, D. 29, q. 1. a. 4.

(2) Suar., de Gratia, L. XII, c. 22 ; Gregor. a Valent., in 1. 2. q. 6, p. 3.

Mais que ce même homme avec sa dignité native tente de réparer équivalemment l'outrage, il n'y parviendra jamais. Malheureux que nous sommes, puissants jusqu'à l'infini pour outrager Dieu, nous restons impuissants jusqu'au néant pour réparer nos mépris et lui restituer sa gloire. C'est que tout ce que nous pouvons faire par nous-mêmes, ne dépassera jamais les limites de notre bassesse.

Voilà pourquoi, seul, un Dieu fait homme pouvait offrir à Dieu, blessé dans sa gloire, l'honneur et la satisfaction rigoureuse qu'il exigeait pour rendre au genre humain prévaricateur et ses bonnes grâces et son antique amour. Et cela suffirait aussi pour expliquer les coups terribles dont la justice de Dieu frappe éternellement les pécheurs obstinés, qui n'ont voulu s'appliquer ni les mérites, ni les expiations du Rédempteur. Or, pour en revenir à notre principe, ce qui donne une dignité vraiment divine à la personne du juste, c'est la grâce, puisqu'elle le fait enfant de Dieu, dieu par participation. Donc, plus nous aurons cette noblesse surnaturelle, plus cette divine auréole resplendira sur nos âmes, plus nous participerons à la divinité ; plus aussi nos hommages glorifieront la majesté suprême, et, par conséquent, plus ils auront de mérite à ses yeux.

La simple considération du rôle de la grâce sanctifiante dans la question du mérite nous mènera directement à la même conclusion. Nous l'avons déjà vu, c'est dans cette grâce qu'il faut chercher la première et fondamentale raison du mérite : elle en est la cause primordiale. Il s'ensuit, comme une conséquence toute naturelle, que la grâce ne peut croître dans une âme, sans que le mérite y croisse d'autant. Ainsi, parce que l'un des principes qui font nos actes méritoires, est le domaine en vertu duquel ils sont nôtres, la valeur en est inégalement grande, suivant

que nous les posons avec une liberté plus ou moins entière.

Certes, il y a là de quoi consoler grandement ceux qui, par une longue persévérance au service de Dieu Notre-Seigneur, ont développé largement en eux-mêmes cet incomparable trésor de la grâce. Parfois ils ne peuvent, sans un profond sentiment de désolation, penser au peu qu'ils semblent faire pour glorifier le juste rémunérateur de nos œuvres. Ces actes de si petite valeur en eux-mêmes sont d'un poids immense, si l'abondance de la grâce intérieure est là pour les ennoblir, et les rendre peut-être incomparablement plus avantageux à qui les fait, que ne seraient pour d'autres des œuvres, en apparence plus belles et plus glorieuses. Et cette consolation grandira dans leurs âmes, quand elles auront compris et médité le principe absolument certain que nous allons maintenant exposer.

2. — *Troisième principe.* — Plus un acte, abstraction faite de toute autre considération, appartient en propre à la charité, et plus il participe à sa vivifiante influence, plus il devient apte à mériter nn accroissement de grâce et de gloire. Cette règle découle tout naturellement des conclusions établies dans le cours du précédent chapitre. Si nulle autre vertu ne peut produire d'actes méritoires indépendamment de la charité, c'est que la primauté du mérite est son lot spécial et son incommunicable privilège. Aussi bien, pourquoi serait-elle la première des vertus, la plus noble, la plus excellente, une reine au milieu de ses suivantes, s'il y en avait quelque autre à faire des œuvres qui seraient au-dessus des siennes dans l'estime de Dieu ? Quoi donc ! peut-elle dire, « moi qui fais enfanter les autres, ne pourrais-je pas enfanter ? Moi qui donne aux autres leur postérité, je resterais stérile ? » (1)

(1) Is., LXVI, 9. C'est l'application certaine de l'adage antique : Propter quod unumquodque tale, et illud magis.

Donc, de toutes les œuvres la plus méritoire par elle-même est celle de la charité ; d'autant plus méritoire, qu'elle en est une opération plus intense et plus relevée. Donc, à mesure que la charité entrera plus avant dans les actes des autres vertus, et qu'elle se les assimilera davantage, ceux-ci toucheront plus fortement le cœur de Dieu (1). Pour une mère rien de plus agréable, après l'amour de ses enfants, que les actes où se manifeste plus clairement la vertu de ce filial amour.

Un exemple emprunté à la théologie morale jettera plus de jour encore sur notre pensée. S'approprier le bien des autres est une offense de Dieu, d'autant plus grave que montera davantage la valeur des objets injustement dérobés. Supposez un homme, poussé par une malice diabolique, qui commette un vol non plus seulement par amour de l'or, mais par haine et mépris formel de Dieu, n'est-il pas vrai que son démérite et sa faute seront tout autres que dans un simple larcin ? Pourquoi ? Parce que si l'un et l'autre vol est contraire à l'amour de Dieu (2), cet amour est incomparablement plus outragé dans le second qu'il ne l'était dans le premier : car dans un cas l'opposition est directement voulue, tandis que dans l'autre elle ne l'est que par contre-coup.

(1) « Præmium respondens merito ratione charitatis, quantumcunque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui ratione sui generis ». S. Thom., IV, D. 49. q. 5, a. 5, a.d. 5.

(2) Tout péché mortel va contre la charité, et c'est pour cela même qu'il est mortel. Car il appartient à la charité de mettre pratiquement en Dieu la fin dernière de l'homme. Or, pécher mortellement, c'est s'attacher tellement au bien créé qu'on le choisisse équivalemment pour sa fin dernière, au détriment de la souveraine bonté. Tout homme qui pèche mortellement préfère, en vertu de son acte, le bien qu'il convoite et lui-même, au bien par excellence, Dieu sa fin dernière, et par conséquent à l'amitié divine. Cf. S. Thom., de Malo, q. 7, a. 1.

De ce principe émanent plusieurs conclusions souverainement importantes pour notre vie spirituelle. Je ne rechercherai pas, comme on le fait dans un traité de Théologie morale, quand nous sommes absolument tenus de faire des actes de charité ; en d'autres termes, de nous rapporter formellement nous-même, et tout notre être, et tout notre agir à la gloire de Dieu : question fort obscure, et sur laquelle on peut longtemps disserter sans arriver, faute d'autorités suffisantes, à la pleine certitude. Mais ce qu'il importe de considérer ici, c'est que plus les actes d'amour de Dieu sont fréquemment répétés et plus une âme y met de ferveur ; plus elle s'applique à répandre sur toutes ses œuvres le motif de la divine charité, je veux dire, à les faire pour plaire à Dieu, par un pur amour de la bonté suprême ; plus aussi rapide est sa croissance spirituelle et son progrès dans la sainteté.

« Si la dilection est ardente, puissante et excellente dans un cœur, elle enrichira et perfectionnera aussi davantage tous les actes de vertus qui en procéderont. On peut souffrir la mort et le feu pour Dieu sans avoir la charité, ainsi que S. Paul présuppose, et que je déclare ailleurs ; à plus forte raison on peut la souffrir avec une petite charité. Or je dis, Théotime, qu'il se peut bien faire qu'une fort petite vertu ait plus de valeur en une âme où l'amour sacré règne ardemment, que le martyre mesme en une âme où l'amour sacré est alangoury, faible et lent. Ainsi les menues vertus de Notre-Dame, de S. Jean et des autres grands saincts, estaient de plus grand prix devant Dieu, que les plus relevées de plusieurs saincts inférieurs ; comme beaucoup de petits eslans amoureux des Séraphins sont plus enflammés que les plus relevez des anges du dernier ordre ; ainsi que le chant des rossignols apprentifs est plus harmonieux incomparablement que celuy des chardonnerets les mieux appris...

« Ainsi, Théotime, les petites simplicitez, abjections et humiliations esquelles les grands saincts se sont tant pleu pour se musser, et mettre leur cœur à l'abry contre la vaine gloire, ayant été faictes avec une grande excellence de l'art et de l'ardeur du céleste amour, ont esté trouvées plus agréables devant Dieu que les grandes ou illustres besoignes de plusieurs autres qui furent faites avec peu de charité et de dévotion » (1). Qui n'a reconnu l'accent de saint François de Sales, et qui ne voit aussi combien cette doctrine est consolante et vraie ?

Certes, on ne saurait le nier, notre vie sera d'autant plus parfaite, et par conséquent d'autant plus méritoire, qu'elle sera mieux formée sur le modèle de la vie bienheureuse, dont nous espérons jouir un jour auprès de Dieu. Or, dans cette vie bienheureuse, nous aimerons avant tout Dieu pour lui-même ; et tout ce que nous aimerons en dehors de lui, tout ce que nous ferons, nous l'aimerons et le ferons pour lui. Les autres vertus, si j'en excepte celles qui, comme l'espérance et la foi, supposent essentiellement un état d'imperfection, ne seront pas absentes du ciel : puisqu'elles sont à la peine, il est juste qu'elles soient un jour à l'honneur. Nous en aurons les actes compatibles avec la gloire et la joie dont notre âme sera comblée ; mais, en tout et toujours, dans l'intention de plaire à Dieu, pour son bon plaisir et parce qu'il les agrée. Tout ne sera pas acte explicite de charité ; mais, parce que tout se fera sous la très aimable et très universelle motion de la charité, ce sera vraiment la vie du pur amour.

Travaillons donc, marchons, mortifions nos corps, ou donnons-leur le repos convenable ; soyons justes, chastes, obéissants, avec l'intention toujours plus présente et

(1) S. Fr. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, L. XI, c. 5.

plus vive de contenter le cœur de Dieu ; rien ne peut contribuer plus efficacement à faire grandir en nous l'enfant de Dieu, parce que rien n'ajoute plus à la dignité de nos mérites.

On voit par là ce qu'il faut penser de la pratique si instamment recommandée par tous les maîtres de la vie spirituelle : offrir à Dieu ses actions et protester qu'on veut les rapporter entièrement à sa gloire. Ce n'est pas un précepte, mais un conseil ; ce n'est pas non plus une condition nécessaire du mérite, mais un moyen souverainement utile de l'augmenter sans mesure.

Saint François de Sales que j'aime tant à citer dans cette matière, dont nul auteur peut-être n'a parlé si doctement et si clairement, ne se lasse pas de louer cette pratique et d'en enseigner la méthode : « Pour faire un excellent progrès en la dévotion, il faut, non seulement au commencement de notre conversion, et puis tous les ans (par de pieux exercices) destiner notre vie et toutes nos actions à Dieu ; mais aussi il les luy faut offrir tous les jours, selon l'exercice du matin que nous avons enseigné à Philothée : car en ce renouvellement journalier de nostre oblation, nous respandons sur nos actions la vigueur et la vertu de la dilection par une nouvelle application de notre cœur à la gloire divine, au moyen de quoy il est toujours plus sanctifié.

« Outre cela, appliquons cent et cent fois le jour nostre vie au divin amour par la practique des oraisons jaculatoires, élévations de cœur et retraites spirituelles : car ces saincts exercices lançans et jettans continuellement nos esprits en Dieu, y portent ensuite toutes nos actions. Et comment se pourrait-il faire, je vous prie, qu'une âme, laquelle à tous momens s'eslance en la divine bonté, et souspire incessamment des paroles de dilection pour tenir tousjours son cœur dans le sein de

ce Père céleste, ne fust pas estimée faire toutes ses bonnes actions en Dieu et pour Dieu ?

« Celle qui dit : Hé ! Seigneur, je suis vostre. Mon bien aimé est tout mien, et moy je suis toute sienne (1). Mon Dieu ! vous êtes mon tout. O Jésus, vous êtes ma vie... Celle-là, dis-je, ne dédie-t-elle pas continuellement ses actions au céleste Epoux ? » (2) Ainsi se réalise à la lettre, et de la manière la plus *excellente* ce que recommandait saint Paul aux Corinthiens : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, soit que vous fassiez toute autre chose, faites tout à la gloire Dieu » (3).

Voilà donc comment l'influence de la charité concourt, non seulement à l'existence, mais encore à la perfection du mérite.

Qu'on me permette de montrer par le livre des Cantiques que cette charité divine a vraiment la vertu de changer tout en or. Lisez-le ; vous y verrez comment tout, dans l'épouse, enivre et ravit le cœur du céleste Epoux. Elle parle : « Vos lèvres, lui dit-il, sont comme une bande d'écarlate, et votre entretien est plus doux que le lait et le miel ». Elle marche : « O fille du prince, dit-il encore, que les traces de vos pieds sont belles ». Elle dort, et son sommeil même a tant de charme pour lui, qu'il défend aux filles de Jérusalem de le troubler : « Je vous en prie par les chevreuils et les cerfs de la montagne, laissez dormir ma bien-aimée, jusqu'à ce qu'elle s'éveille elle-même ». Elle travaille, et voilà que ses mains distillent la myrrhe. Tout en elle a pour lui des charmes, une grâce sans pareille : un regard, un geste, un rien. De là ces exclamations du bien-aimé :

(1) Cant., IV, 16.

(2) S. Franç. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, L. XII, c. 9.

(3) I Cor., X, 31.

« Vous avez blessé mon cœur, ma sœur, mon épouse, vous avez blessé mon cœur par un de vos yeux, par un cheveu de votre cou » (1). C'est qu'elle est l'amante, c'est qu'elle est tout entière au bien-aimé : « *Ego dilecto meo* » ; c'est que la grâce de sa ferveur et la pureté de son amour communiquent à ses moindres œuvres une valeur incomparable. Aussi de quelle ardeur l'Époux qu'elle aime uniquement, l'appelle-t-il à jouir de sa présence et de ses biens. « Levez-vous, ma colombe, ma toute belle, et venez. Venez du Liban, mon épouse, venez du Liban ; venez et vous serez couronnée » (2).

Signalons encore une autre influence de la charité qui conduit à l'accroissement du mérite. Nous le savons déjà, nos actes sont d'autant plus méritoires qu'ils sortent de l'âme plus spontanés, plus volontaires et plus libres. Or, que fait la charité, quand elle règne et gouverne en souveraine dans une âme ? Que cette âme, se portant par amour aux choses de Dieu, agit avec moins de répugnance, de meilleur cœur ; en un mot, plus spontanément et plus librement.

La vie des saints nous en fournit manifestement la preuve. On dirait à voir avec quelle vive et sainte ardeur ils acceptent, disons mieux, ils recherchent les sacrifices les plus répugnants à la nature, que ceux-ci n'ont pour eux ni difficultés, ni amertume. Là où celui dont la crainte est le mobile plutôt que la charité, hésite, recule, ou n'avance qu'à regret, poussé par la terreur des jugements de Dieu, ils se précipitent, emportés par le poids de l'amour. Ils auraient mille cœurs et mille vies qu'ils les donneraient pour leur Seigneur et maître. A ces hommes il n'est pas besoin de loi. Leur loi à eux

(1) Cant., IV, 3, 11 ; VI, 1 ; III, 4 ; V, 5 ; IV, 9

(2) *Ibid.*, V, 8.

c'est leur amour. Certes, « l'amour est une grande chose... Lui seul rend léger tout ce qu'il y a de pesant... il porte un poids sans en être chargé ; il rend agréable et doux ce qu'il a de plus amer. Celui qui aime, court, vole ; il est dans la joie, *il est libre. rien ne l'entrave* » (1).

De là vient que l'Ange de l'École, après avoir démontré la nécessité de la charité pour rendre nos œuvres méritoires en les orientant vers Dieu, notre bien suprême, ajoute immédiatement : « Il est manifeste que nous faisons plus volontiers une chose, quand c'est l'amour qui nous y porte. Donc, puisque le mérite exige le volontaire, il faut encore à ce point de vue l'attribuer principalement à la charité » (2).

Je prévois bien l'objection qu'on peut faire ? Comment une charité, plus agissante et plus intense, peut-elle être cause d'un accroissement de mérite dans nos œuvres, si loin d'en augmenter les difficultés, elle les atténue ? Car, nous enseigner, comme fait l'apôtre, que chacun recevra sa récompense dans la mesure *de son travail* (3), c'est nous dire équivalemment, que la grandeur du mérite est proportionnelle à l'effort, à la fatigue, à la violence qu'on s'impose, en un mot, à la difficulté de l'œuvre.

Une simple remarque suffit à renverser l'objection. Une œuvre peut être laborieuse à deux titres bien différents. Elle l'est par sa nature, comme le martyre, ou comme l'holocauste offert à Dieu dans la profession religieuse. A ce point de vue, la difficulté de l'œuvre concourt à l'accroissement du mérite. Ce n'est pas en cette manière que la charité diminue le travail, elle qui fait entreprendre de si grandes choses pour l'honneur de Dieu. Une œuvre est laborieuse à raison de la mollesse de la volonté dans celui

(1) Imit. J. C., L. III, c. 5.
(2) Thom., 1. 2. q. 114, a. 4, in corp.
(3) II Cor., III, 8.

qui doit la faire : le moindre sacrifice semble trop dur à ce chrétien si imparfait ; et c'est là seulement la difficulté qui diminue le mérite, et que l'amour fait évanouir avec la crainte. Que ceux-là donc se réjouissent à qui la longue habitude de porter la croix du Seigneur Jésus, a rendu presque aimables leurs travaux, leurs pénitences et leurs renoncements. L'huile qui les adoucit, est celle de l'amour ; et cette douceur même est le signe et la cause d'un mérite plus abondant, d'une pénitence plus fructueuse (1).

3. — *Quatrième et dernier principe.* — Plus la vertu que l'amour *informe*, est d'un ordre supérieur, et plus son acte est méritoire. Je suppose que le mérite, bien qu'il appartienne très principalement à la charité, n'en est pas l'apanage exclusif. Mille endroits de l'Écriture et des Conciles réfuteraient quiconque prétendrait l'affirmer. Or, ces vertus dont la charité fait *siennes* les œuvres, ne sont pas de même rang.

Elles marchent à la suite de la charité, mais à des distances inégales. Toutes les suivantes d'une reine ne sont pas également rapprochées de son trône, et ne participent pas dans la même mesure à ses privilèges. Ainsi en est-il des vertus dans cet empire spirituel dont la charité, appuyée sur la grâce, est la reine. Quelques-unes, comme l'espérance et la foi, sont presque de son sang, puisqu'elles ont Dieu pour objet immédiat ; d'autres, sans aller directement à Dieu, se rapportent pourtant d'une façon plus prochaine à ses perfections : telles, par exemple, la religion, la piété, la pénitence. Qui oserait soutenir, avec ces anciens hérétiques, qu'il n'existe aucune différence entre la chasteté conjugale et la virginité, entre le bon usage des richesses et le dépouillement volontaire, entre un jeûne de quelques

(1) S. Thom., 1. 2. q. 114, a. 4, ad 2 ; de Verit., q. 26, a. 6, ad 12.

jours et le martyre ? Et cette inégalité que je trouve entre les vertus, je la rencontre encore entre leurs actes. Que je donne une minime aumône, ou que je me dépouille largement de ma richesse en faveur du prochain, c'est une même vertu qui fait l'un et l'autre ; mais il y aurait de l'aveuglement à prétendre que ces deux actes sont en eux-mêmes de valeur identique.

Il est vrai, tous les actes vertueux ont besoin, pour être méritoires, que la charité les vivifie ; mais cela même ne suffit pas à les ranger au même niveau. Les organismes vivants ne sont pas tous comparables pour la vigueur et le fini des formes, bien que l'âme qui les anime, ait en tous une même perfection. Et, pour emprunter encore à saint François de Sales une de ses comparaisons les plus gracieuses, le soleil en rendant à toutes les fleurs le brillant coloris dont elles étaient privées dans les ténèbres, n'égale pourtant ni leurs couleurs ni leurs beautés. Baignez des fleurs différentes d'espèce dans la même lumière, la rose et le lys garderont leurs privilèges.

Ainsi fait la charité pour ces fleurs parfumées de l'âme qui sont les vertus. Loin de leur enlever la place d'honneur qui leur convient à raison de leur nature, elle perfectionne chacune suivant sa mesure et son degré ; tellement que, sous un même rayonnement, le mérite ne soit pas le même, où l'excellence native est différente. Ce qui toutefois n'empêche pas, comme nous l'avons expliqué déjà, que tel acte des plus humbles vertus puisse l'emporter sur une œuvre d'une vertu plus haute, quand c'est une plus grande charité qui le vivifie. Ainsi telle petite fleur nous charmera plus dans son auréole de lumière qu'une autre, plus élégante de forme et plus riche de couleurs, mais à peine éclairée par un faible jour (1).

(1) Voici comment le docteur Angélique résume en un seul texte toute cette question de la mesure du mérite : « Quanto majori cha-

4. — Je ne conclurai pas ces explications, sans ajouter quelques mots à la gloire de cet état religieux, aujourd'hui si persécuté dans le monde. Le docteur Séraphique, saint Bonaventure, d'accord en tout le reste avec son angélique ami, paraît avoir pensé que la *seule présence* de la charité ne suffit pas à changer en mérites les actions les plus ordinaires de la vie. C'est que pour lui, comme pour l'École franciscaine en général, il y a des actes délibérés qui sont indifférents, non pas seulement à raison de leur nature spécifique, ce dont tous conviennent, mais dans leur réalité individuelle. Telles seraient par exemple, les actions de manger, boire, marcher par délassement ; toutes celles, en un mot, que réclame de nous l'infirmité de la nature. Telles actions, n'ayant aucun caractère de moralité pour l'homme raisonnable, ne sauraient devenir méritoires par cela seul que l'agent porte en soi la grâce, et vit dans l'amitié de Dieu (1). Mais à côté de cette doctrine, en désaccord avec le sentiment plus commun des autres Écoles, il en enseigne une autre qui relève infiniment le privilège de la vie religieuse. Je traduirai mot à mot le passage, pour n'en affaiblir ni la signification ni la force.

Le saint parle de la relation que doivent avoir nos œuvres à l'honneur de Dieu pour être des mérites. « Cette relation, dit-il, se rencontre chez les religieux par le fait même que, au début de leur vie religieuse, ils ont fait, par amour de Dieu, profession d'y porter le joug du Seigneur. Car toutes leurs œuvres sans exception, j'entends celles qui appartiennent à l'observance religieuse, sont,

ritate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius : similiter, quanto magis est voluntarius, plus habet de ratione meriti ; similiter etiam, quanto magis *objectum* est arduum, tanto magis actus est meritorius. » II, D. 29, q. 1, a. 4.

(1) S. Bonav., in II, D. 41, a. 1, q. 3.

en vertu de leur première intention, méritoires du salut, à moins que, ce qu'à Dieu ne plaise, il ne survienne une intention contraire (1). »

Or, veut-on savoir jusqu'où peut s'étendre le domaine de l'observance religieuse? Apprenons-le de saint Thomas d'Aquin, puisque saint Bonaventure ne l'a pas explicitement déclaré. A l'encontre de la thèse qui fait consister toute la perfection de la vie religieuse dans l'observation des trois vœux, une difficulté se présente. C'est que, outre la pauvreté, l'obéissance et la chasteté qui tombent sous le vœu, il y a pour le religieux bien d'autres *exercices*, le travail, la prière, les veilles, et le reste.

A quoi le saint docteur fait cette réponse : « Toutes les observances de la vie religieuse sont ordonnées à ces trois vœux principaux. En effet, s'il y a des actions qui se réfèrent au soutien de la vie corporelle, comme travailler ou mendier, elles se rattachent à la pauvreté, puisque c'est pour la conserver que les religieux se procurent ainsi le nécessaire. Si d'autres vont à macérer le corps, par exemple les jeûnes, les veilles, et semblables pratiques, qui ne voit qu'elles ont pour fin directe l'observation du vœu de chasteté ? Enfin, s'il y a des pratiques instituées pour ordonner les actes du religieux à la fin de la *religion*, c'est-à-dire à l'amour de Dieu et du prochain, comme la lecture, l'étude, l'oraison, la visite des malades, et cent autres choses du même genre, tout cela est compris sous le vœu d'obéissance, dont le propre est d'orienter, sous la direction d'un autre, et le vouloir et l'agir des religieux vers la fin commune » (2). C'est donc à tout cela que s'étend pour le religieux l'influence de la *charité primordiale* qui lui a dicté ses vœux, soit pour rendre chacune

(1) *Id.*, *ibid.*

(2) S. Thom., 2. 2, q. 186, a. 7, ad 2.

de ces actions méritoires, au sentiment de saint Bonaventure, soit pour leur donner un mérite plus abondant, selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

Ferons-nous aussi remarquer que les mêmes actes, en dehors de la valeur méritoire qui leur vient de la vertu particulière à laquelle ils appartiennent, en reçoivent universellement une autre plus excellente encore de la vertu de religion, qui les a fait siens par les vœux? Diraije enfin qu'il est un autre point de vue, sous lequel la profession religieuse apporte à ceux qui l'ont vouée, un admirable accroissement de mérite ? Rappelons-nous qu'un acte est d'autant plus nôtre, par conséquent plus digne ou de récompense ou de châtiment, qu'il sort d'une volonté plus ancrée dans le mal ou mieux fixée dans le bien.

Voilà pourquoi les plus grands péchés, ceux qui tarissent davantage la source des grâces, sont les péchés de pure malice. J'appelle de ce nom les fautes où la passion, l'ignorance, la faiblesse, l'entraînement et la surprise, ont moins de part ; celles qui se commettent froidement, délibérément, avec la pleine possession de soi-même et la claire vue de l'injure faite à Dieu. Tel fut le péché des anges rebelles ; et telle est aussi la raison pour laquelle, par une seule révolte, ils méritèrent un châtiment plus terrible que de malheureux hommes qui descendent en enfer après une longue suite de péchés inexpiés. Or, que fait la profession religieuse, ou plutôt, que devient la volonté sous l'influence et la vertu des vœux de religion ? Elle est librement fixée dans la nécessité morale de bien faire, d'agir suivant les règles de la perfection : tellement fixée, qu'elle s'ôte à elle-même le pouvoir d'omettre sans prévarication ce que d'autres peuvent, librement et sans lui déplaire, refuser à leur Dieu.

Après cela, qu'on vienne nous dire que la profession

religieuse importe assez peu à la perfection ; qu'on ajoute même que là où il n'y a pas de vœu, les hommages offerts à la majesté divine sont plus spontanés, plus volontaires, et par conséquent aussi méritoires, si ce n'est davantage ; j'écouterai nos deux grands docteurs d'où j'ai tiré ma doctrine, et j'estimerai comme faux et pernicieux tout sentiment contraire (1).

Résumons par une belle exhortation de l'Apôtre tout ce que nous avons écrit de notre croissance spirituelle au moyen du mérite. « Opérant la vérité dans la charité, croissons par toutes choses en celui qui est notre tête et notre chef, le Christ. *Veritatem autem facientes in caritate, crescamus in illo per omnia, qui est Caput Christus* » (2).

Saint Paul a montré comment la fin de toutes les grâces, de tous les privilèges et de tous les ministères communiqués si libéralement à l'Eglise de Dieu, est la consommation des saints et l'édification du corps mystique. Membres du Christ en formation, que devons-nous faire ? Croissons, dit-il, en celui qui est notre chef, le Christ. C'est l'encouragement à la croissance spirituelle, et c'en est aussi la loi fondamentale : car celui-là ne croîtra pas dans le Christ qui ne fait pas encore partie du Christ. Donc, si nous voulons mériter cet accroissement de l'homme intérieur, du membre de Jésus-Christ, vivons d'abord en Jésus-Christ ; c'est-à-dire conservons

(1) S. Thom., Opusc. de perfectione vitæ spirit., c. 12. Cet opuscule est écrit contre diverses erreurs dont l'une y est ainsi formulée : « Il est plus méritoire de faire les œuvres de vertu de son plein gré, sans la nécessité qu'imposent l'obéissance ou le vœu, que de les accomplir sous la pression de l'une ou de l'autre ». Sur quoi saint Thomas porte ce jugement : « Il est manifeste que cette thèse est contraire à ce que l'Église pratique et enseigne universellement ; donc il faut la réprouver comme une hérésie » (*Ibid*).

(2) Eph., IV, 15.

en nous cette grâce sanctifiante et unifiante qui nous fait les membres vivants du Christ. *Crescamus in illo... qui est caput Christus.*

Mais par quels mouvements s'opérera notre croissance? *Veritatem autem facientes* ; faisons, pratiquons la vérité. *A nous* de pratiquer et de faire ; il faut donc que ces mouvements soient nôtres, libres par conséquent, puisque la liberté seule peut les ranger sous notre domaine.

Facientes veritatem ; faisons la vérité, c'est-à-dire des œuvres revêtues de la bonté morale. Dans nos saintes Lettres, le péché est le mensonge. Tout homme est menteur, c'est-à-dire, dans une mesure plus ou moins large, sujet à pécher, sujet au péché (1). « Enfants des hommes, pourquoi suivez-vous les vanités et embrassez-vous le mensonge » (2)? Donc, par une opposition nécessaire, pratiquer la vérité, c'est faire des actions bonnes et vertueuses, conformes à la règle de la raison comme à la règle de la foi. *Veritatem facientes.*

Faisant la vérité dans la *charité* ; *Veritatem facientes in charitate.* Ne voyez-vous pas une autre condition nécessaire pour que nos œuvres soient méritoires? En effet, agir dans la charité, n'est-ce pas agir sous son influence, sa direction, son impulsion bienfaisante? Ainsi, faisant librement la vérité dans la charité, croissons dans le Christ.

Et quelle sera l'étendue de cette croissance? *Crescamus per omnia.* Croissons en toutes choses et par toutes choses : *point d'exception* pour aucune œuvre, si toutefois l'on opère la vérité dans la charité. Petit accroissement pour les petites, grand accroissement pour les grandes, mais accroissement toujours, *per omnia.*

(1) Psalm., CXV, 11.

(2) Psalm., IV, 3. Voir le Comment. de S. Augustin, L. I, c. 4, p. 48.

Donc enfin, point de bornes déterminées où nous devions dire : C'est assez ; je m'arrête. *Crescamus in illo.* Quand le membre du Christ serait-il si parfait qu'il égalât la perfection de la tête, ou que le corps ne pût admettre, sans disgrâce, ce développement dans l'une de ses parties ? La limite dernière ne sera fixée que par notre négligence ou par la mort, qui seule nous immobilisera pour l'éternité dans le corps glorieux du Christ.

LIVRE VIII

DE LA CROISSANCE SPIRITUELLE DES FILS ADOPTIFS DE DIEU. — LES SACREMENTS, ET SPÉCIALEMENT L'EUCHARISTIE. SECOND MOYEN DE CROISSANCE.

CHAPITRE PREMIER

Les sacrements et l'Eucharistie. Ce que celle-ci est en elle-même.

1. — Le second principe d'où procèdent l'augmentation de la grâce et notre croissance spirituelle, est dans les sacrements, et parmi les sacrements, dans le plus auguste et le plus saint de tous, l'Eucharistie. Nous sortirions des bornes de notre plan, si nous voulions embrasser cette matière dans toute son étendue. Aussi bien, tous les sacrements, comme on le verra dans la suite, ne vont pas directement à l'accroissement de la grâce comme à leur fin propre. Sans doute, ils la produisent quand on les reçoit avec les dispositions convenables ; ils la produisent, ai-je dit, par eux-mêmes, en vertu de l'efficacité qu'ils tiennent de Jésus-Christ dont ils sont les instruments, et comme on dit dans l'École avec le saint Concile de Trente, « *ex opere operato* ». Sans doute aussi, tous peuvent augmenter la grâce, et, de fait, tous la perfectionnent, quand ils la trouvent déjà vivante dans une âme. Par conséquent, de tous on est en droit d'attendre un développement de l'homme intérieur. Mais à l'Eucharistie seule il appartient de procurer ce progrès intime, en vertu de son institution première. C'est pour lui qu'elle est faite ; il est sa raison d'être, et voilà pourquoi, ne disant qu'un mot des autres sacrements, nous nous attachons à ce sacrement par excellence, la sainte Eucharistie.

Mais, avant d'exposer la manière vraiment divine dont

elle produit ce merveilleux effet, et de montrer pour quelle cause il est son fruit essentiellement propre, il importe d'admirer la très sage et très miséricordieuse providence de Dieu, notre Père, à l'égard de ses fils adoptifs. Un jour, arrivés à la mesure de l'homme parfait, ils entreront, ô mon Dieu, dans la splendeur éternelle de vos tabernacles, et s'assiéront à votre table pour y manger avec vous l'aliment ineffable qui fait la béatitude des anges et de la Trinité. Festin mystérieux dont saint Jean, dans son Apocalypse, nous a décrit les merveilles, où vous serez vous-même, sans intermédiaires et sans voiles le pain qui les rassasie, le vin qui les enivre. Mais cette nourriture ne peut être celle des enfants en formation ; trop forte et trop substantielle qu'elle est pour leur faiblesse. Et pourtant, il faut bien qu'ils mangent et qu'ils boivent et qu'ils se nourrissent ? C'est la loi qui préside au développement de tout être qui vit et respire. Dieu, qui donne si libéralement leur pâture aux petits des oiseaux, ne peut laisser ses créatures de prédilection sans un aliment convenable à leur condition présente.

Quel sera-t-il cet aliment des enfants de Dieu, pendant la période de leur croissance ? Incorporés qu'ils sont dans la matière, incapables par conséquent d'atteindre immédiatement aux choses immatérielles, invisibles, intangibles, ils réclament une nourriture qui tombe sous leurs sens extérieurs, qu'ils puissent voir, sentir et toucher. Mais ces enfants ne sont qu'un en vous, ô mon Dieu, membres d'un seul et même corps mystique, celui dont votre Fils est la tête. Donc, il leur faut pour tous une seule et même table, un seul et même aliment, à quelque époque de la durée qu'ils appartiennent, quelque point du monde qu'ils habitent. Enfin, ne l'oubliez pas, ô Seigneur mon Dieu, les convives ne sont plus des esclaves ni de simples serviteurs : par votre grâce, ils

sont devenus vos enfants, portant, gravée, sur la face de leur âme, votre propre image, des dieux déifiés. Donc, ce qu'ils vous demandent, c'est un aliment divin. Tout autre serait au-dessous de leur dignité. Le banquet que vous leur préparez doit être le banquet des dieux, comme celui du ciel. Qui pourra jamais satisfaire à ces exigences ? La sagesse, l'amour, la puissance de notre grand Dieu.

2. — Transportons-nous à la dernière Cène. Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, « prend du pain, le bénit, le rompt et le donne à ses disciples : Prenez et mangez, leur dit-il : Ceci est mon corps. Puis, il prend la coupe, et il la leur donne en disant : Buvez-en tous. Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance... Faites ceci en mémoire de moi » (1). L'œuvre est complète ; le banquet est tel que nous le désirions : toutes les conditions, si impossibles qu'elles semblaient, sont remplies. Voilà bien la nourriture et le breuvage qui conviennent aux enfants de Dieu pour leur état d'ébauche et de formation : c'est un aliment sensible, un aliment toujours et partout le même pour tous, un aliment où Dieu lui-même, le Dieu fait homme, est ce que nous mangeons et ce que nous buvons.

Pour nous en convaincre, il nous suffira de méditer avec une pieuse attention le texte évangélique. Celui qui est la vérité éternelle ne peut mentir. Si donc prenant des aliments communs, il dit sur eux : Ceci est mon corps, ceci est mon sang, et les présente ensuite comme son propre corps et son propre sang, il faut que ses paroles aient par une vertu toute puissante produit ce qu'elles signifiaient : le changement total du pain au corps, du vin au sang. Le changement, dis-je : car les paroles de Jésus-Christ cesseraient d'être vraies, si les substances

(1) Matth., XXVI, 26, 29 ; Luc., XXII, 19, 21 ; I Cor., XI, 24, etc.

matérielles du pain et du vin demeuraient sous leurs qualités sensibles avec le corps et le sang du Seigneur. Le changement total : car, s'il n'atteignait pas jusqu'aux dernières parties de la substance, il se mêlerait quelque chose de bas et de vil à cet aliment céleste, et l'affirmation de Jésus serait incomplètement réalisée. C'est là ce que la sainte Église exprime heureusement par le mot de *transsubstantiation*.

Mais quel est celui qui parle ? Le Christ *vivant*, et Fils du Dieu vivant. Donc, parce que ni le corps en lui n'est séparé du sang, ni le sang du corps ; parce que le corps et le sang sont unis à l'âme dans l'unité de nature, et que cette nature elle-même l'est à la divinité dans l'unité de personne, Jésus-Christ tout entier est sous chacune des espèces, et les Pères ont pu lui dire dans un élan de sainte admiration : « C'est vous, Seigneur, que nous mangeons ; vous que nous buvons » (1).

Mystère de foi « *mysterium fidei* » qui nous offre encore d'autres merveilles à croire. Mais rien n'est impossible à Dieu, surtout quand c'est l'amour qui conduit sa main. Jésus-Christ, tout entier sous chacune des espèces, est aussi tout entier sous chacune de leurs parties : car ce n'est pas du tout seulement, mais de toutes les parties de la substance manifestées par les accidents extérieurs, que Jésus a dit : Ceci est mon corps, et : Ceci est mon sang. Et c'est pourquoi, bien que chacun des apôtres n'ait pris qu'un fragment du pain consacré, n'ait bu qu'une portion de la coupe, tous ont également reçu leur Seigneur. Et n'allez pas croire que pour ne pas être divisé d'avec lui-même, il va se multiplier suivant le nom-

(1) « Te, Domine, comedimus, Te bibimus non ut consumamus Te, sed ut per Te vivamus ». S. Ephrem. Hymn. de fide, apud Assemani Biblioth. Orient. T. 1, p. 101.

bre des espèces sacramentelles ou la multitude des parties qui les composent. Le Christ aurait-il donc plusieurs corps, ou devrions-nous adorer plusieurs Christs? Ceci est mon corps, dit-il, et non pas, mes corps.

Il ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi » ; et l'apôtre des Gentils, après avoir rapporté ces paroles du Maitre, lui met encore ces autres à la bouche : « Car toutes les fois que vous mangerez de ce pain, et que vous boirez de cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur, *jusqu'à ce qu'il vienne* » (1). Nous donc qui n'étions pas à ce premier festin de l'Eucharistie, bien loin de lui dans le temps et dans l'espace, nous pouvons y participer comme les disciples du Sauveur. Il les a consacrés prêtres, et par eux tous leurs successeurs dans ce divin ministère. « *Jusqu'à ce qu'il vienne* », c'est-à-dire, jusqu'à la fin des jours, il y aura des hommes qui, revêtus pour ainsi dire de sa personne, prendront du pain et du vin, et diront en sa personne la parole toute puissante : Ceci est mon corps : ceci est mon sang. Et rien ne pourra empêcher l'effet de ces affirmations répétées dans tout le cours des siècles ; rien, dis-je, si ce n'est le défaut de consécration dans celui qui les prononce en son nom ; car, s'il est vraiment prêtre, c'est Jésus-Christ le souverain Prêtre, Jésus-Christ notre Pontife, qui les dira par lui.

Et comme aucun caractère d'indignité ne saurait ôter leur force aux paroles du ministre, parce qu'il n'est que ministre ; ainsi nulle souillure, nul accident, ne peut séparer le corps de Jésus-Christ des espèces sacramentelles, tant qu'elles gardent intacte leur nature. Lorsque Notre-Seigneur a dit : Ceci est mon corps ; c'est comme s'il avait dit plus longuement : Ce que vous voyez et pouvez toucher sous ces apparences de pain ; ce qu'elles vous

(1) I Cor., XI, 26.

rendent sensible, est mon corps. Or, cela ne serait plus vrai si, pour une cause ou pour une autre, la chair du Sauveur cessait d'être là, quand les espèces sacramentelles y sont encore. Mais que ces mêmes espèces se corrompent au point de n'être plus celles du pain, ce corps sacré ne les accompagne plus : il n'est ni sur cet autel, ni dans ce tabernacle, ni dans cette poitrine où s'est opérée cette transmutation des accidents eucharistiques. Ce n'est pas que de lui-même il se retire, ou qu'il subisse je ne sais quel changement : la cause unique en est dans le changement des espèces auxquelles la parole du consécrateur l'avait uni.

3. — Voilà le mystère si clairement révélé par l'Evangile et si fermement cru dans l'Eglise, qu'il a fallu dix siècles avant qu'il se trouvât des hérétiques assez osés pour le révoquer en doute. Que l'incrédulité vienne s'inscrire en faux contre lui, qu'elle y prétexte des impossibilités, tant qu'il lui plaira ; je crois, parce que la parole de Dieu qui me l'enseigne, ne trompe pas ; je crois, parce qu'un amour infini doit s'affirmer par des œuvres surpassant toutes nos petites conceptions. Le regard attaché sur le cœur de mon Dieu, je répète la belle parole de saint Jean : « Et nous aussi, nous croyons à l'amour » (1).

C'est ce que faisaient nos pères dans la foi. On leur disait : Ce n'est pas le corps du Christ, mais l'image de ce corps qu'il nous a laissée dans le pain ; et ils répondaient : « Non, ce n'est pas une figure, mais le corps lui-même. Le Seigneur n'a pas dit : Ceci est la figure de mon corps et de mon sang ; il a dit : Ceci est mon corps et ceci est mon sang » (2). Mais ce que je vois, est du pain.

(1) S. Joan., IV, 16.

(2) S. Joan. Damasc., de Fid. Orth., L. IV, c. 13. P. Gr., t. 94, p. 1148.

Ne faut-il pas en croire nos yeux ? « Que la parole du Christ l'emporte sur tous nos raisonnements... Le sens peut se tromper, et nous avec lui ; elle, jamais » (1). Quoi donc ? faudra-t-il croire aussi que Jésus-Christ, à la Cène, s'est porté dans ses mains et qu'il s'est mangé lui-même ? « Oui : quand il a dit : Ceci est mon corps, il avait ce corps entre les mains (2). Et lui-même, pour écarter de ses apôtres le trouble et l'hésitation que pourrait leur causer sa parole, lui-même a bu le premier son propre sang » (3).

Mais le Christ est au ciel ; il a donc plusieurs corps pour se trouver en terre, et sur tant d'autels à la fois ? « Elie montant au ciel a laissé son manteau à son disciple. Le Fils de Dieu dans son ascension nous a laissé sa chair. Mais Elie s'était dépouillé, tandis que le Christ est monté revêtu de la chair qu'il nous laissait. Et celui qui est au ciel, c'est celui-là même que nous mangeons ; et le sang contenu dans le calice est le propre sang qui coula de son côté sur la croix : car le Christ n'a qu'un seul corps, et non plusieurs » (4). Si nous mangeons la chair du Christ, elle est donc morte, divisée, consommée ? « Immolé, il ne meurt jamais, égorgé mystiquement, il vit : ce que l'un reçoit, tous le reçoivent, sans diminution ni partage, et mangé par tous, il reste entier comme il l'est au ciel » (5). Mais ce n'est pas seulement aux sens que cette doctrine répugne, c'est encore à ma raison.

(1) S. J. Chrysost., hom. 82, al. 83, in Matt. P. Gr., t. 58, p. 748.

(2) S. August., Enarr. in ps. XXXIII, 10.

(3) S. J. Chrysost., *l. c.*

(4) *Id.*, hom. ad popul. 2, n. 9. P. Gr., t. 49, p. 46.

(5) Liturg. S. Basilii, S. Jacob., gothica, etc. S. Isidor. Hips. Serm. de corp. et sang. D. ; S. August. apud C. Mai, Pat. N. PP. T. I, p. 303 ; S. Ephrem, in hymn. de fide, Assemani. Bibl. Orient. T. I, p. 101 ; Liturg. goth., etc.

Croyons en Dieu, répondent-ils, et ne le contredisons pas, lors même que nos sens et notre faible raison sembleraient en désaccord avec sa doctrine... La parole divine est infaillible. Assez puissante pour amener du néant à l'être ce qui n'était pas, comment serait-elle impuissante à convertir en son propre corps ce qui était déjà (1) ?

Rien de beau comme la profession de foi à l'Eucharistie, faite au Ve siècle par un Père du rite syriaque, saint Isaac le Grand, prêtre d'Antioche (2). Elle sera la conclusion de ce chapitre : « J'ai regardé la coupe que me présentait la Foi, et dans cette coupe, au lieu de vin, il y avait du sang. J'ai vu sur la même table, au lieu de pain, un corps. J'ai vu le sang et j'ai été saisi d'épouvante ; j'ai vu le corps, et cela m'a jeté dans la stupeur. Et la foi m'a fait un signe. Mange et bois, me disait-elle... sois tranquille et ne doute pas. Elle m'a montré le corps immolé, et me le posant sur les lèvres elle m'a dit doucement : Prends garde à ce que tu manges, et elle m'a présenté la plume de l'esprit et m'a demandé de la prendre en main. Je l'ai prise et j'ai écrit et j'ai confessé que c'est le corps du Christ. Et puis, j'ai pris la coupe, et j'ai senti qu'il en sortait l'odeur du corps que j'avais mangé. Et ce que j'avais dit du corps qu'il était le corps de mon Dieu, je l'ai confessé du calice, qu'il est en toute vérité le sang de notre Sauveur ».

Telle est la nourriture que Dieu Notre-Seigneur a su dans sa puissance et son amour préparer aux enfants d'adoption : nourriture divine, la seule digne du Père qui la donne et des fils qui la reçoivent. Il nous reste à

(1) S. Chrysost., S. Epiphan., S. Gaudent., S. Ambros., etc.

(2) S. Isaac M., in serm. de Fide (Assemani. Biblioth. T. I, p. 220. « Dei corpus me deum facit et alit : — Nam spiritum deum facit, et mentem nutrit ». Sym. Metaph. Iamb. P. G. l. 114, 222.

voir comment et dans quelle mesure elle est pour eux un moyen de croissance spirituelle. C'est pour le faire plus sûrement que nous allons d'abord en étudier les principaux effets.

CHAPITRE II

Des effets principaux de l'aliment eucharistique : la vie divine, et l'union toujours plus étroite des communiants dans l'unité d'une même personne morale avec le Fils de Dieu fait homme.

1. — Ce titre nous marque deux des principaux traits sous lesquels l'effet propre de la divine Eucharistie est présenté par la révélation. Après les avoir pieusement médités, nous envisagerons les autres, et nous pourrons voir comment tous concourent ensemble au même but de croissance.

Premier effet de la nourriture eucharistique, la vie. Qui nous l'apprend ? Celui-là même qui nous l'a si libéralement donnée. Recueillons avec amour ce qu'il a daigné nous en dire par lui-même dans l'Évangile de saint Jean. Il parlait à la multitude qui, ravie du miracle de la multiplication des pains, était allée le chercher au delà du lac de Tibériade : « Je suis le pain de vie ; vos pères ont mangé la manne au désert et ils sont morts. Voici le pain descendu du ciel, afin que celui qui le mange, ne meure point. Je suis le pain vivant descendu du ciel. Celui qui mange de ce pain vivra éternellement, et le pain que je donnerai est ma chair pour le salut du monde » (1). Les Juifs, à ce langage, se récrient : « Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger ? Et Jésus leur dit : En vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne mangez

(1) Joan., VI, 48-52.

la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment nourriture, et mon sang est vraiment breuvage » (1).

C'est de l'Eucharistie que Jésus-Christ parlait ; et je croirais faire injure au lecteur, si je m'attardais à lui prouver une vérité si manifeste. Mais voyez avec quelle insistance il affirme le fruit de vie que ce pain du ciel doit produire en celui qui le reçoit. Il ne lui suffit pas d'une seule affirmation, bien que cette affirmation, sortie de sa bouche, soit d'une infaillible certitude ; il faut qu'il y revienne plus de dix fois dans la suite d'un même entretien, tant il veut que sa doctrine entre profondément dans nos cœurs. Il fait plus encore. « Comme mon Père, dit-il, qui est vivant (la Vie même), m'a envoyé, et que je vis par mon Père, de même celui qui me mange vivra aussi par moi » (2). La voilà cette raison dernière, qui fait la chair du Christ vivante et vivifiante : elle est la chair du Fils éternel de Dieu. « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même » (3). Et cette chair, devenue par l'Incarnation la propre chair du Fils de Dieu, est par là même la chair de la Vie. Comment ne serait-elle pas vivante, et vivifiante ? Or, pour qui le sera-t-elle, sinon pour ceux qui la reçoivent comme un aliment divin et qui s'en nourrissent ?

C'est ici qu'il faut nous rappeler la loi qui préside aux sacrements de la nouvelle alliance : ce qu'ils signifient par les symboles extérieurs, ils le produisent. Or, la nourriture est le moyen naturel d'entretenir ou de con-

(1) Joan., VI, 53-56.
(2) *Ibid.*, 58.
(3) Joan., V, 26.

server en nous la vie ; moyen tellement indispensable que, suivant le cours ordinaire des choses, ne plus manger c'est être mort ou s'avancer rapidement vers la mort. Donc, l'effet de la nourriture eucharistique, pour être analogue à celui de la nourriture commune dont les apparences révèlent la chair de Jésus-Christ, doit être aussi la vie : non plus, certes, la vie sensible et mortelle qu'alimentait la manne au désert, mais la vie surnaturelle, immortelle et divine. Vie de l'âme d'abord : car c'est la vie propre des enfants de Dieu ; mais aussi, vie glorieuse des corps ressuscités, couronnement et corollaire de la vie spirituelle.

C'est peut-être de tous les effets de l'Eucharistie celui qui revient plus souvent sous la plume des Pères et des Docteurs. Commençons par le grand champion de l'unité de personne en Jésus-Christ, saint Cyrille d'Alexandrie, ce victorieux adversaire de Nestorius qui, sous prétexte de sauvegarder la distinction des natures, séparait le Dieu de l'homme, le Fils du Père et le fils de la Vierge, enlevant du même coup à celle-ci la gloire de sa maternité divine. Voici l'argumentation sans réplique avec laquelle notre grand docteur terrassait l'hérésiarque : « La chair du Christ n'est pas seulement vivante ; elle est une chair qui donne la vie. D'où le savons-nous ? De lui-même : car il a dit : Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. Si le fer pénétré par le feu devient lui-même source de lumière et de chaleur, comment serait-il incroyable que le Verbe du Père qui est la vie par essence, rendît vivifiante la chair qu'il s'est unie : car elle est en vérité sa propre chair, et non pas celle d'un homme distinct et séparé de lui.

« Mais si, rompant l'union réelle, vous séparez cette même chair du Verbe de vie, comment prouverez-vous jamais qu'elle possède la vertu de vivifier ? Puis donc que le corps du Verbe est vivifiant, ce corps devenu sien par

une ineffable et incompréhensible union ; nous que l'Eucharistie fait participer à cette chair divine, nous recevons la vie : car en nous demeure le Verbe, non plus seulement comme Dieu par le Saint-Esprit, mais comme homme par son sacré corps et son sang très précieux (1). »

C'est ainsi que le Sacrement produit en nous la vie, parce qu'il contient le vrai corps du Dieu fait homme. La même influence vivifiante de la chair du Christ Jésus est encore une arme qui servait aux Pères à combattre victorieusement d'autres hérésies. Personne ne l'a maniée d'une manière plus sûre et plus écrasante que saint Irénée de Lyon, dans ses luttes contre les Gnostiques.

« Quelle est, écrit-il, la vanité de ceux qui, méprisant l'universelle *économie* de notre Dieu, refusent de croire au salut de la chair et tournent en risée sa régénération future, sous prétexte qu'elle n'est pas capable de recevoir jamais l'incorruptibilité. Non, s'il n'y a pas de salut pour notre chair, ni le sang du Seigneur ne nous a rachetés, ni le calice de l'Eucharistie n'est la communion du même sang, ni le pain que nous rompons, celle de son propre corps... Le bois de la vigne planté dans la terre porte des fruits en son temps ; le grain de blé, tombant dans le sol et passant par la corruption, en sort multiplié par la bénédiction de celui qui conserve toutes choses, pour servir aux usages de l'homme. Et ces fruits de la vigne et du froment, en vertu de la parole toute puissante de Dieu, deviennent l'Eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ. Ainsi nos corps, *nourris de l'Eucharistie*, et déposés dans le sol pour y retourner à la poussière, s'en relèveront en leur temps, à la gloire de Dieu le Père (2). »

(1) S. Cyril. Alex., L. IV, c. Nestor. P. Gr., t. 76, p. 189, sqq. ; col. Apolog. c. Orient., *ibid.*, p. 373, sqq.

(2) S. Iren., c. Hæres., L. IV, c. 33, n. 2, et L. V, c. 3, n. 2 et 3 P. Gr., t. 7, p. 1073, 1125, sqq.

2. — Autre caractère des effets de l'Eucharistie : l'union du chef avec les membres et des membres entre eux, dans l'unité du corps mystique dont Jésus-Christ est la tête.

Que l'Eucharistie soit un principe d'union entre Jésus-Christ qui s'y donne et le chrétien qui s'en nourrit, c'est le Sauveur lui-même qui nous l'enseigne, là même où il nous l'a proposée comme une source de vie : « Qui mange ma chair et boit mon sang, celui-là demeure en moi et je demeure en lui » (1). Peut-il être une alliance plus étroite ? Saint Augustin, appuyé sur la parole du Maître, veut qu'on reconnaisse à cet effet la vraie manducation du corps de Jésus-Christ : « Le signe qu'un homme a mangé le corps et bu le sang du Seigneur, c'est qu'il habite et demeure dans le Christ, et que le Christ habite et demeure en lui. *Signum quia manducavit et bibit, hoc est ; si manet et manetur ; si habitat et inhabitatur* » (2). Est-ce donc que les pécheurs ne reçoivent pas le corps et le sang de Jésus-Christ ? Oui, ils les reçoivent ; mais, en les recevant, ils ne mangent ni ne boivent comme il faut boire et manger. C'est une communion par le corps seulement, où il faudrait une communion suivant l'esprit. Et comme la manducation spirituelle doit être le couronnement nécessaire de toute manducation sacramentelle, de là vient que pour le saint docteur s'unir de corps à l'Eucharistie, sans que l'union passe au plus intime du cœur, c'est ne pas avoir mangé cette nourriture divine (3).

(1) S. Joan., VI, 57.

(2) S. August. in Joan. Tract. 27, n. 1 ; 26, n. 18 ; col. Serm. 227 et 272.

(3) C'est ce que le même saint Augustin écrivait contre les Donatistes dont le schisme brisait alors en Afrique l'unité du corps mystique de Jésus-Christ. Dans sa controverse avec les Pélagiens qui,

La même vertu de l'Eucharistie nous est encore démontrée par la loi du symbolisme sacramentel. Nous l'avons dit, nos sacrements ne sont pas seulement des signes; ils ont encore la vertu de produire ce qu'ils signifient. Si donc Jésus-Christ se donne à nous sous la forme de nourriture, c'est qu'il veut nous unir à lui d'une union non pas identique, il est vrai, mais analogue à l'union des aliments avec celui qui se les incorpore.

Cette même conclusion s'impose encore, pour peu que nous considérions la source d'où jaillit le sacrement de l'autel.

« Avant la fête de Pâque, raconte le disciple bien-aimé, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père, comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin » (1);

niant le péché d'origine, promettaient la vie éternelle aux enfants morts sans baptême, et ne leur refusaient que le royaume du Christ, le même saint ne craint pas d'invoquer contre eux la parole du Seigneur : « Si vous n'avez mangé la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez pas en vous la vie ». Non pas certes qu'il regardât la réception actuelle et sacramentelle de l'Eucharistie comme universellement nécessaire au salut : saint Fulgence, son illustre disciple, l'a vengé d'une pareille accusation ; mais c'est qu'il n'y a pas de justification pour qui n'est pas entré dans le corps mystique de Jésus-Christ. Le baptême, qui nous fait enfants de Dieu, nous insère comme un nouveau membre dans ce corps spirituel et vivant. « Or, demande saint Fulgence, celui qui devient membre du corps du Christ, comment ne reçoit-il pas ce qu'il devient ?... Donc, par la régénération du saint baptême, il devient ce qu'il doit recevoir au sacrifice de l'autel... Par conséquent, il n'en faut pas douter, tout fidèle participe au corps et au sang du Seigneur, quand le baptême l'unit à Jésus-Christ comme son membre ; et bien qu'il sorte de ce monde avant d'avoir réellement mangé ce pain et bu ce calice, il y communie, *puisqu'il est* ce que signifie l'un et l'autre ». S. Fulgent., ep. 12, n. 24-26 ; col. S. August., de Peccat. merit. et remiss., L. III, c. 4 ; L. I, c. 2, 3 ; etc.

(1) Joan., XIII, 1.

jusqu'à l'excès, traduisent quelques interprètes. Et que fit-il pour leur témoigner cet incomparable amour ? Sans doute, il va marcher pour eux à la mort, et « personne ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (1). Toutefois ces paroles du récit évangélique, venant immédiatement avant la narration de la cène où fut instituée la sainte Eucharistie, doivent s'y rapporter, et signifier par conséquent qu'elle a pour principe un excès d'amour.

Or le premier besoin de l'amour est l'union ; car il est de sa nature et par excellence « une vertu unitive », pour employer l'expression si connue du grand Aréopagite (2). Demandez aux mères, demandez aux amis, demandez à tout cœur aimant, s'il n'en est pas ainsi. L'amour humain soupire constamment après la présence de ceux qu'il aime ; et quand la séparation s'impose, il n'a pas assez d'industries pour en atténuer les effets. De là ces gages de souvenir, et ces représentations des personnes aimées qu'on échange, et ce commerce de lettres, et ces empressements à revenir, et ces joies du retour (3).

Mais plus véhémentes encore sont les aspirations de l'amour surnaturalisé par la grâce. N'est-ce pas lui qui faisait dire à saint Paul : J'ai soif de ma dissolution pour être avec le Christ (4), lui qui fait de la terre un lieu d'exil, une vallée de larmes, un séjour si intolérable pour les âmes saintement éprise du divin amour, que cet amour seul peut leur inspirer la patience d'en supporter les tristesses.

Jésus-Christ Notre-Seigneur allait quitter ses disciples ;

(1) Joan., XV, 14.

(2) Dionys., de Div. nom., c. 4.

(3) Lessius, de Summo bono, L. II, c. 12.

(4) Philip., I, 23.

il s'en retournait vers celui qui l'avait envoyé, et il les laissait dans un monde méchant et corrompu dont ils seraient persécutés, comme il l'avait été lui-même. D'autres disciples qui, dans le cours des âges, devaient en grand nombre s'adjoindre à ce premier noyau de l'Église, n'auraient pas même la consolation d'avoir joui quelques jours de sa présence visible. Faites ceci, dit-il, en mémoire de moi, et voici que je reste avec vous jusqu'à la consommation des siècles. C'est l'institution, et c'est la fin de l'Eucharistie. Il s'en va et il reste; il monte au ciel et il demeure en terre; absent et présent. Non seulement il reste avec nous, mais il veut être en nous. Mangez, buvez, rassasiez-vous de ma chair et de mon sang : ma chair est une nourriture, et mon sang un breuvage. Ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu : car il peut, lui, mettre la toute-puissance au service de l'amour.

Voilà l'union corps à corps et cœur à cœur. Si j'aime mon Sauveur Jésus, comme il m'aime, je dois le remercier à l'infini de ce bienfait insigne, et n'avoir ni de plus vif désir ni de plus grand bonheur que de m'asseoir à ce banquet d'union qui m'est si divinement préparé dans l'Eucharistie.

Mais, si doux que soit pour mon amour ce rapprochement de la chair du Christ avec ma chair, il a pourtant de quoi me laisser des regrets. Car il est bien fugitif. Il ne faut pas, en effet, s'imaginer que la communion nous mette en possession permanente du corps et du sang de Jésus-Christ. Leur présence en nous dépend, comme nous l'avons fait remarquer, du sort des espèces sacramentelles. Lors donc que l'action de l'organisme aura fait perdre à celles-ci leurs propriétés constitutives, le corps et le sang de Jésus-Christ pourront bien être dans une autre poitrine, mais ils ne seront plus dans la nôtre. Se figurer je ne sais quelle permanence de la chair sacrée du Sau-

veur dans le corps du communiant, permanence dont la durée répondrait soit à la conservation de la grâce, soit à l'excellence de la charité, c'est nourrir une pure chimère, que rien n'autorise et que tout nous oblige à rejeter. Il est vrai, baptisé je conserve le droit de participer encore au sacrement, si j'en suis digne, et c'est mon bonheur et ma gloire; mais je ne peux me flatter d'être toujours le sanctuaire où repose la chair de mon Sauveur.

Je pourrais encore moins admettre, comme quelques-uns avec plus de piété que de science l'ont jadis imaginé (1), que, n'ayant plus le corps, je conserve en moi l'âme de Jésus-Christ, si, du moins, je l'ai mérité par l'intensité de ma ferveur. Ce serait oublier que l'âme n'est dans le sacrement que par *concomitance*. Jésus-Christ n'a pas dit, et le prêtre à l'autel ne répète pas en son nom : Ceci est mon âme ; ou bien : Ceci est mon corps et mon âme. Il dit : Ceci est mon corps ; et, parce que le corps du Christ est vivant d'une vie immortelle, l'âme suit en quelque sorte le corps, dont elle est maintenant inséparable. Or, si l'âme n'est dans l'Eucharistie qu'à raison de son union avec le corps, il est manifeste qu'elle n'y restera pas sans lui... Il suivrait d'ailleurs une autre conséquence que le bon sens et la philosophie réprouvent : c'est que cette âme, inséparable d'un corps immortel, en serait en même temps séparée, puisqu'elle demeurerait là où lui-même a cessé d'être.

Pour être dans le vrai, représentons-nous la chair de Jésus-Christ, dans l'Eucharistie, comme l'instrument par lequel la divinité nous touche au plus profond de nous-même pour nous communiquer sa vie. Or, à cet effet un contact passager suffit. N'est-ce pas ainsi que le Sauveur ressuscita la fille d'un prince de la synagogue, et qu'il

(1) Cienfuegos, Vita abscondita, D. 85, s. 2 cum sqq.

opéra cette autre guérison qui lui faisait dire : Une vertu est sortie de moi ?

Mais alors, me direz-vous, l'union eucharistique n'est plus une union ; c'est tout au plus une visite de quelques instants, un contact transitoire. Oui, sans doute, si vous ne regardez que l'union corporelle ; non, si vous tenez compte de la fin pour laquelle Jésus-Christ nous a donné son corps comme nourriture, et son sang comme breuvage, et de l'effet qu'ils produisent : car l'union de la chair de Jésus-Christ à notre chair a sa consommation dans l'union permanente de l'esprit qu'elle opère en la symbolisant.

C'est ce que notre grand Bossuet explique admirablement dans une magnifique page que je transcrirai tout entière, tant elle jette de jour sur la question qui nous occupe. Il voulait montrer, à la gloire de Marie, combien l'alliance spirituelle, cette alliance qui se noue par la grâce, est étroite et parfaite entre Jésus et sa divine mère, « puisqu'il faut en juger à proportion de celle du corps ». Sur quoi, voici comment il parle : « Permettez-moi, je vous prie, d'approfondir un si grand mystère, et de vous expliquer une vérité qui ne sera pas moins utile pour votre instruction, qu'elle sera glorieuse pour Marie.

« Cette vérité, chrétiens, c'est que Notre-Seigneur Jésus-Christ ne s'unit jamais à nous par son corps que dans le dessein de s'unir plus étroitement en esprit. Tables mystiques, banquet adorable, et vous, saints et sacrés autels, je vous appelle à témoin de la vérité que j'avance. Mais soyez-en les témoins vous-mêmes, vous qui participez à ces saints mystères. Quand vous avez approché de cette table divine, quand vous avez vu Jésus-Christ venir à vous en son propre corps, en son propre sang, quand on vous l'a mis dans la bouche, dites-moi, avez-vous pensé qu'il voulait s'arrêter simplement au corps ?

A Dieu ne plaise que vous l'ayez cru, et que vous ayez reçu seulement au corps celui qui court à vous pour chercher votre âme. Ceux qui l'ont reçu de la sorte, qui ne sont pas unis en esprit à celui dont ils ont reçu la chair adorable, ils ont renversé son dessein, ils ont offensé son amour. Et c'est ce qui fait dire à saint Cyprien ces belles mais terribles paroles : *Vis infertur corpori et sanguini* (Lib. de lapsis).

« Et quelle est, mes frères, cette violence ? Ames saintes, âmes pieuses, vous qui savez goûter Jésus-Christ dans cet adorable mystère, vous entendez cette violence : c'est que Jésus recherchait le cœur, et ils l'ont arrêté au corps où il ne voulait que passer ; ils ont empêché cet Epoux céleste d'aller achever dans l'esprit la chaste union où il aspirait : ils l'ont contraint de retenir le cours impétueux de ses grâces dont il voulait laisser inonder leur âme. Ainsi son amour souffre violence ; et il ne faut pas s'étonner si, étant violenté de la sorte, il se tourne en indignation et en fureur : au lieu du salut qu'il leur apportait, il opère en eux leur condamnation ; et il nous montre assez par cette colère la vérité que j'ai avancée, que, lorsqu'il s'unit corporellement, il veut que l'union de l'esprit soit proportionnée à celle du corps » (1). Le dernier mot du mystère c'est que le Christ est dans son humanité la voie qui nous mène à sa divinité ; il l'est par sa doctrine, par ses exemples, par ses mérites ; il l'est, d'une manière et plus forte et plus douce, par la communion de sa chair et de son sang dans le sacrement eucharistique.

3. — L'Eucharistie, principe d'union entre l'Homme-Dieu et chacun des fidèles, est encore la cause de l'union qui doit relier les membres entre eux, dans l'unité du

(1) Bossuet, 1er serm. sur la nativ. de la sainte Vierge, 2e part.

corps mystique dont Jésus-Christ est la tête. Le Sauveur nous l'a fait entendre lui-même, quand, après avoir institué ce sacrement adorable, et l'avoir distribué à ses apôtres, il prononça cette mémorable prière : « Père saint, conservez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient comme nous... afin qu'ils soient un, comme nous sommes un nous-mêmes. Je suis en eux et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité (1) ». C'est le fruit naturel de l'Eucharistie qu'il demande pour eux à son Père. Le grand apôtre l'avait bien compris : car voici comment il parle de ce sacrement d'unité dans sa première lettre aux Corinthiens : « Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas la communion du sang de Jésus-Christ, et le pain que nous rompons, n'est-il pas la participation au corps du Seigneur ? Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne sommes tous ensemble qu'un seul corps, nous tous qui participons à un même pain » (2).

J'admire cette merveilleuse unité qui régnait aux premiers jours de l'Eglise, « quand la multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme, et que nul d'entre eux ne regardait comme sien ce qu'il possédait » (3). Mais d'où croyez-vous que vinssent cette concorde et cette unité si parfaite? Ecoutez : « Ils persévéraient dans la doctrine des apôtres, dans la communion de la *fraction du pain*, et, dans les prières... Et ceux qui croyaient, vivaient ensemble, et possédaient tout en commun... Ils persévéraient aussi tous les jours dans le temple, unis de cœur et d'esprit, et *rompant le pain* dans leurs maisons » (4). La

(1) Joan., XVII. 11, 21-23.
(2) I Cor., X, 16-17.
(3) Act., IV, 32.
(4) Act., II. 42-46.

communion de la fraction, rappelée tant au commencement qu'à la fin de ce délicieux tableau, nous dit assez clairement où cette communauté, sans égale dans l'histoire du monde, avait sa source.

Je ne m'étonne donc pas d'entendre le saint concile de Trente nommer l'Eucharistie « le signe de l'unité, le lien de la charité, le symbole de la paix et de la concorde » (1), et nous la présenter « comme le divin emblème de ce corps unique dont Jésus-Christ est la tête, et à qui nous devons être attachés comme des membres par la liaison la plus étroite de la foi, de l'espérance et de la charité » (2). Telle fut aussi la pensée du 4e concile de Latran quand il enseignait que le Christ nous a donné son corps et son sang « afin que, pour achever le mystère de l'unité, nous recevions du sien ce qu'il a reçu du nôtre » (3).

Les Pères sont intarissables, lorsqu'ils célèbrent ce très aimable fruit du sacrement de l'autel. Ils se plaisent à le montrer visiblement exprimé par les substances matérielles, dont les accidents extérieurs sont l'élément sensible de la divine Eucharistie. Ces milliers de grains de blé broyés ensemble pour former un seul pain, toutes ces grappes versant leur jus délicieux pour remplir une seule coupe, leur représentent cette unité des fidèles que, dans l'intention du Sauveur Jésus, le sacrement doit produire en la symbolisant : car, il ne faut jamais l'oublier, ce que le sacrement symbolise, il le fait (4).

Quelle image efficace encore de l'union des chrétiens entre eux que ce « banquet commun des âmes » (5), où

(1) Conc. Trid., sess. XIII, c. 8.

(2) *Ibid.*, c. 2.

(3) Conc. Later., IV, cap. *Firmiter*.

(4) S. Gaudent. Brix., serm. 2. Pat. L., t. 20, p. 860, et S. August., *passim*.

(5) « Mensa communis animarum. » Gulielm. Paris., de sacr. alt., 2.

tous viennent s'asseoir, commensaux du même Dieu, fils de la même mère, mangeant le même pain, s'enivrant du même breuvage. A toute époque de l'histoire, ç'a été le privilège des festins d'être et le signe et le principe de l'union. L'antiquité tant sacrée que profane nous en offre des exemples à l'infini (1). Partager les mêmes mets, boire à la même coupe, surtout quand cette coupe et ces viandes avaient reçu la consécration d'une offrande à la divinité, c'était contracter une alliance qui ne pouvait être rompue sans une espèce de sacrilège. Voilà ce que produisent les banquets de la terre. Quelle doit donc être, ô mon Dieu, la vertu de cet aliment divin que vous nous avez préparé dans votre amour infini pour nous unir tous, pauvres et riches, grands et petits, dans l'unité d'un même cœur et d'un même corps. A votre table à vous ce ne sont pas des mets vulgaires qu'on se partage ; c'est votre corps unique et votre unique sang que tous reçoivent tout entiers ; le corps et le sang d'un Dieu.

Oserai-je dire ce que j'ai lu dans les plus grands et les plus saints de nos docteurs ? Par la force de cette nourriture sacrée nous devenons entre nous concorporels et consanguins, *concorporei, consanguinei*. « Pourquoi recevoir en nous la sainte Eulogie ? N'est-ce pas afin que le Christ habite en nous corporellement, par la communion de sa chair sacrée ? L'apôtre a divinement écrit des nations qu'elles sont devenues concorporelles, co-participantes et cohéritières du Christ (2). Et comment sont-elles devenues concorporelles ? Par la participation de l'Eulogie mystique, c'est-à-dire de l'Eucharistie (3). » Ainsi parle saint Cyrille d'Alexandrie. Or, fait remarquer

(1) Fustel de Coulanges. La cité antique, c. 7. La religion et la cité, p. 179, suiv.

(2) Eph , III, 6.

(3). S. Cyrill. Alex., L. IV, c. 4, c. Nestor. P. Gr., t. 76, p. 193.

à son tour saint Cyrille de Jérusalem, cette union des fidèles repose sur une autre union : car, en recevant le corps et le sang du Christ, nous sommes avec lui de même corps et de même sang ; nous devenons vraiment Christophores, par l'entrée qui se fait en nos membres de cette chair et du sang divin (1). »

(1) S. Cyrill. Hieros., Catech. 22, nº 3. P. Gr., t. 33, p. 1100.

CHAPITRE III

Deux autres caractères du fruit propre de l'Eucharistie : la transformation de l'homme en Jésus-Christ, et la divine charité. Comment tous ces effets ne sont au fond qu'un seul et même effet, auquel participe aussi le corps.

1. — Un troisième caractère sous lequel nous est constamment présenté l'effet principal de l'Eucharistie, c'est qu'il est une transformation du communiant dans le Christ Jésus. Déjà les mots d'union, d'incorporation, nous préparaient à le concevoir sous cette forme : être si intimement uni à Jésus-Christ qu'on entre comme membre dans son corps mystique, n'est-ce pas être transformé en lui ? Mais il nous sera doux de l'entendre affirmer en ces termes exprès. Apprenons-le donc du grand pape saint Léon : « La participation du corps et du sang du Christ n'a pas d'autre effet que de nous faire passer en ce que nous prenons. *Nihil aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi quam ut in id quod summus, transeamus* » (1).

Denys l'Aréopagite parle encore plus fortement de ce mystère. Il avait enseigné que l'Eucharistie, parmi tous les sacrements, est la *synaxe* par excellence : car les autres sans elle demeurent comme incomplets. S'ils préparent entre l'Unité divine et nous la sainte et très intime union qui fait notre gloire, c'est elle qui l'achève ; et

(1) S. Leo M., Serm. 63, de Passione, 12, c. 7.

« par conséquent, les pontifes en l'appelant synaxe (communion), l'ont désignée par un nom qui lui convient admirablement, puisqu'il est tiré de la nature même des choses » (1). Comme s'il craignait d'en avoir dit trop peu : « Quiconque, ajoute-t-il, aborbe avec pureté le divin banquet, obtient en y participant d'être transformé en la divinité » (2). Expressions bien hardies, mais qui dans le contexte portent le correctif nécessaire pour rester dans les justes limites de la vérité.

Transformation du fidèle en Jésus-Christ, c'est là ce que promettait à saint Augustin cette parole qu'il entendait sortir du tabernacle, peu de temps après sa conversion : « Je suis l'aliment des forts. Crois et mange-moi. Mais tu ne me changeras pas en toi ; c'est toi qui seras transformé en moi » (3).

Ne voyons pas là quelqu'une de ces exagérations qui peuvent échapper soit à l'enthousiasme des orateurs, soit à l'ardente piété des mystiques. Ceux des théologiens scolastiques dont le langage est le plus exact et la pensée le moins flottante, n'ont pas craint d'emprunter aux Pères des expressions semblables. Témoin saint Thomas d'Aquin : car voici comme il s'exprime dans son commentaire sur les Sentences. « La règle pour arriver à bien connaître l'effet propre d'un sacrement, c'est d'en juger par analogie à la matière du sacrement lui-même... Donc, puisque la matière du sacrement eucharistique est un aliment, il faut que son effet propre soit analogue à celui de la nourriture. Or, la nourriture corporelle commence par se transformer en celui qui la prend ; et c'est

(1) Dionys. Areop., de Hierar, eccl., c. 3, § 1. P. Gr., t. 3, p. 423-424.

(2) *Id., Ibid.*

(3) S. August., Confess. L., VII, c. 10.

grâce à cette conversion qu'elle répare les pertes de l'organisme et lui donne son accroissement convenable. Toutefois la nourriture spirituelle, au lieu de se convertir en celui qui la mange, le transforme lui-même en elle. Il suit de là que l'effet propre de ce sacrement est la *conversion* de l'homme dans le Christ, tellement qu'il puisse dire en vérité : « Je vis ; non ce n'est pas moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (1).

Nous sommes donc avertis que, par un côté, l'analogie n'est pas complète, Dans la manducation commune, c'est l'être vivant qui s'assimile la nourriture et la fait, de morte qu'elle était, participante d'une vie supérieure ; ici, tout au contraire, c'est l'aliment qui transforme en lui celui qui l'a mangé. J'ai dit : par un côté l'analogie n'est pas complète. Mais sous un point de vue plus relevé la convenance reparait avec éclat. N'est-ce pas une loi des assimilations que de deux éléments qui sont en présence, il appartient au plus énergique, au plus vivant de s'emparer du plus faible ? C'est la remarque faite par Albert-le-Grand sur le texte de saint Augustin. Donc, conclut ce docteur, « puisque cette nourriture céleste l'emporte incomparablement en vertu sur ceux qui la mangent, c'est à elle qu'il appartient de les changer en elle-même » (2). Ainsi, dans le mélange des peuples, est-ce le privilège de la race la plus forte par la vigueur, le nombre et le génie, d'absorber les plus faibles dans sa puissante unité. Ainsi, pour me servir d'un exemple vulgaire, le feu dévore le bois et la paille, et change en feu le métal soumis à sa puissante action (3).

(1) S. Thom. in IV, D. 12, q. 2, a. 1, sol. 1.

(2) Albert. M., in IV, D. 9, a. 4, ad 1.

(3) Un opuscule longtemps attribué à saint Thomas développe plus au long les mêmes idées. « Quand le corps du Seigneur est mangé dignement par les fidèles, ce n'est pas lui qui, comme les

Voilà ce que vous faites, ô mon Sauveur, dans la sainte communion, quand rien n'arrête votre opération tout à la fois si douce et si forte. Dans cette mystérieuse fusion, ce n'est pas vous qui vous revêtez de mes infirmités morales ni de mes faiblesses ; à Dieu ne plaise ! C'est moi qui deviens participant de vos perfections, de vos vertus, de votre vie, de tout vous-même enfin, dans la mesure où le permettent les dispositions que j'apporte à vous recevoir. Quand je regarde cette étonnante conversion qui s'est opérée sur l'autel, du pain en la substance de votre corps, et du vin en la substance de

aliments ordinaires, se convertit en celui qui le mange ; tout au contraire, c'est celui-ci qui est spirituellement changé en cette divine nourriture. Car le Seigneur fait du fidèle qui le reçoit, un membre de son corps ; il se l'incorpore par l'union de la charité, et l'assimile à l'image de sa bonté souveraine.

« Or, trois considérations nous aident à comprendre pourquoi, lorsque nous mangeons le corps de Jésus-Christ, la conversion se fait non pas de lui en nous, mais de nous en lui. La première se tire de la nature de notre amour. En effet, l'amour a la vertu de transformer le cœur de celui qui aime dans l'objet aimé. Car il est nécessaire que vous deveniez semblable à ce que vous aimez. Il faut chercher la seconde raison dans la vertu prépondérante de l'un des éléments qui s'unissent. Laissez tomber une goutte d'eau dans un grand vase plein de vin, elle se change elle-même en vin... Ainsi l'immensité de la douceur et de la vertu du Christ, s'unissant à l'humble et petit cœur de l'homme, s'en empare et le transforme en elle ; tellement que dans nos pensées, nos paroles et nos actions nous ne soyons plus semblables ni aux hommes mondains ni à nous-même, mais au Christ. L'influence de la greffe nous fournit la 3e raison. C'est la propriété du rejeton d'un excellent arbre, quand il est greffé sur un arbre sauvage, de convertir par sa vertu naturelle l'amertume de celui-ci en sa propre douceur, et de lui faire produire ses propres fruits. Ainsi le Christ enté, pour ainsi dire, sur notre nature, en corrige les défauts, et lui communique sa bonté, de telle sorte que nous portions par lui les feuilles, les fleurs et les fruits qu'il porte lui-même ». Opuscul. de sacr. alt., c. 20.

votre sang divin, j'y vois une image de ce que vous daignez faire en moi par l'attouchement sacré de cette même chair et de ce même sang. Des deux côtés, le changement est au même titre une œuvre si haute et si grande que seule la puissance de votre amour y peut suffire. Plus heureux que la matière inerte, transsubstantiée par le ministère de vos prêtres, il m'est donné de connaître votre bienfait et d'en jouir.

Pourtant, je le sais, s'il se fait en moi, comme en elle, une conversion qui dépasse tout ce que mon intelligence eût pu soupçonner, votre parole m'avertit de ne pas égaler ce qui n'est que semblable. Moi, je conserve ma substance, et je ne cesse pas d'être moi-même en devenant vous ; tandis que la substance elle-même des éléments matériels est totalement transformée dans votre substance. Mais si, par ce côté, la conversion du pain l'emporte sur celle qui se fait dans vos fidèles, cette dernière a ce privilège qu'elle est la fin où tend la première, et qu'elle sera par notre fidélité, soutenue de votre grâce, incomparablement plus durable. Elle a ce privilège encore que dans le sacrement, ce sont toujours, avant comme après la célébration des mystères, les mêmes apparences extérieures : même forme, mêmes dimensions, même couleur et même saveur ; tellement qu'à l'œil humain rien ne distingue une hostie consacrée de celle qui ne l'est pas encore. Mais, ô mon Dieu, si nous sommes vraiment transformés par la participation de votre chair sacrée, vous faites passer, non seulement dans le plus intime de notre nature, mais jusque dans notre être extérieur, un je ne sais quoi qui vous révèle et dit aux hommes que nous sommes vos membres, et que désormais nous vivons de votre vie.

Entrons encore plus avant dans la contemplation d'un fruit si admirable. Les Pères, illuminés par l'Esprit de

Dieu, nous y convient, lorsqu'ils nous montrent, dans la communion du corps et du sang de Jésus-Christ, comme un complément de sa divine Incarnation. « Mange-moi, bois-moi ; par ta nature devenue mienne, je t'ai porté dans ma personne sur les hauteurs des cieux ; et voici que je t'unis à moi dans l'humble séjour où tu demeures. Là-haut j'ai tes prémices : mais cela n'était pas assez pour rassasier ton désir ; eh bien ! me voici en bas avec toi, unissant, mélangeant encore ma substance à ta substance » (1). Ainsi parle Jésus-Christ dans saint Jean Chrysostôme ; ainsi le fait aussi parler le grand évêque de Poitiers, cette gloire de notre Gaule, saint Hilaire ; et plus tard, saint Cyrille d'Alexandrie (2).

Ce n'est pas que ces docteurs aient jamais imaginé d'autre union hypostatique que celle du Verbe avec la nature *individuelle* qu'il a prise dans le sein de l'immaculée Vierge Marie. Mais ils se plaisent à regarder Jésus-Christ, dans l'union de la tête avec les membres, comme formant une seule personne dont chacun de nous fait partie, suivant la mesure de sa grâce. Il est à leurs yeux l'homme *catholique*, englobant dans son unité l'universelle variété des justes ; et c'est à l'Eucharistie surtout qu'ils attribuent cette transfusion des fidèles en Jésus-Christ, le Verbe incarné.

2. — Nous sommes arrivés au dernier caractère que revêt le sacrement de l'autel, considéré par rapport à son fruit. Il est le principe et l'aliment de la divine charité. Parti de l'amour infini de Dieu pour l'homme, où pouvait-il mieux aboutir qu'à l'amour de l'homme pour

(1) S. J. Chrysost., hom. ad popul., 2. P. Gr., t, 49, p. 45.

(2) S. Hilar., de Trinit., L. VIII, n. 13-17 ; S. Cyrill. Al., Com. 1. Joan., XV, I. P. Gr., t. 74, p. 331 sqq. Cf. Lessium, De perfect. di. L. XII, n. 75, 108, *et alibi passim*.

son Dieu ? Le Seigneur avait dit au cours de sa vie mortelle : « Je suis venu apporter le feu à la terre. Et qu'est-ce que je prétends sinon qu'elle soit embrasée ? » (1). C'est ce qu'il fait très efficacement dans l'Eucharistie. Lui, le charbon ardent, il entre avec l'incendie d'amour qui le consume, au plus profond de nous-même par la sainte Communion.

Un séraphin toucha jadis d'un charbon mystérieux les lèvres d'Isaïe, et cet attouchement consuma tout reste d'iniquité dans le cœur du prophète (2). Que ne faudra-t-il donc pas attendre de cette chair de Jésus-Christ tout ardente et brûlante, quand nous l'avons, nous, jusque dans nos entrailles ? Le cœur de Jésus est si près de mon cœur que les battements de l'un et de l'autre arriveraient ensemble à mon oreille, s'il m'était donné de les entendre, et ce pauvre cœur qui est le mien, demeurerait sans chaleur et sans amour ? Ce n'est pas au feu que je devrais m'en prendre, mais à l'obstacle qu'opposent à son action ma résistance et mes infidélités. Si je me demande pourquoi mon divin Maître a réservé pour la dernière Cène la prédication la plus pressante du commandement de l'amour, l'institution qu'il y fait de la sainte Eucharistie se présente d'elle-même comme la réponse à cette question. Il voulait nous donner à la fois ces deux choses qui sont l'âme de la Loi évangélique : le précepte de l'amour, ce précepte nouveau, son précepte comme il le nomme, et le sacrement qui contient et confère toute vertu pour l'observer.

Nous avons vu que le privilège singulier de l'Eucharistie, c'est de nous transformer en celui qui s'y donne. Or, cela même est-ce autre chose que l'effet de la charité ?

(1) Luc, XII, 49.
(2) Is., VI. 6.

« En vertu de ce sacrement, écrit le docteur Angélique, il se fait une certaine transformation de l'homme dans le Christ au *moyen de la charité*... Et c'est là son fruit propre » (1). Qui ne sait que l'amour a cette puissance de transformation ? Saint Thomas l'affirme et l'explique à l'endroit même d'où je prenais ma dernière citation. « Le propre de la charité, disait-il, est de transformer celui qui aime en l'objet de son amour : car elle produit *l'extase*, c'est-à-dire, comme une sortie de soi-même pour passer dans ce qu'on aime ». Sa vie devient notre vie ; ses goûts et ses affections, nos affections et nos goûts ; ses intérêts, nos intérêts ; ses volontés, la nôtre. Et voilà pourquoi saint Paul ne vivait plus de sa vie mais uniquement de celle de Jésus-Christ. C'est qu'il était possédé par la divine folie de l'amour.

J'ai lu dans la vie des Saints les faveurs accordées par le divin maître à certaines âmes privilégiées. Il retirait le cœur des unes pour le plonger dans son cœur, et le leur rendait brûlant comme le fer au sortir de la fournaise ; à d'autres il ouvrait la poitrine pour substituer par un mystérieux échange son cœur à leur cœur ; parfois c'était ce même cœur qu'il leur montrait comme enchâssé dans le sien, tellement que ces deux cœurs ne paraissaient plus former qu'un seul cœur (2). Touchants et mystérieux symboles, où nous pouvons lire ce que, dans une mesure plus ou moins grande, opère en tout fidèle qui le reçoit avec la préparation convenable, le sacrement de la divine charité.

Or, remarquons-le d'autant plus attentivement qu'on signale moins cette propriété de l'Eucharistie, « la *chose*

(1) S. Thomas, IV, D. 12, q. 2, a. 2, sol. 1.

(2) J'ai raconté ces divines communications dans mon ouvrage sur « la Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus », pour en expliquer plus longuement la nature et le symbolisme. L. III, c. 2.

de ce sacrement, c'est-à-dire l'effet produit et signifié par lui, est la charité non seulement quant *à l'habitude*, mais encore quant *à l'acte* » (1). Lorsque le saint vieillard Siméon reçut entre ses bras l'enfant que la Vierge mère venait offrir au temple ; quand se fit la rencontre de Jésus et de Jean-Baptiste, tous les deux encore enfermés dans le sein de leurs mères ; n'y eût-il pas dans le cœur du vieillard et dans celui du précurseur un tressaillement, causé par la visite ou le contact de Dieu fait homme ? Comment donc, pénétrant par amour avec sa chair jusque dans notre chair, n'en ferait-il pas jaillir la vive flamme de l'amour ? Un charbon tout en feu ne porte pas seulement avec lui la vertu d'échauffer plus tard la matière dans laquelle on le cache : en entrant, il l'embrase. Ainsi la sainte Eucharistie va non seulement à produire la charité comme principe d'aimer ; elle l'active, elle l'excite et la fait passer en acte. Et c'est la raison profonde pour laquelle des négligences et des distractions voulues, dans la réception de ce sacrement, sont plus coupables qu'elles ne le seraient ailleurs : car elles s'opposent directement à l'effet *actuel* qu'il devait naturellement produire (2).

Et ce fruit de charité est tellement certain que les meilleurs théologiens, à la suite du docteur Angélique, rapportent à lui, comme à leur cause prochaine, la plupart des effets secondaires attribués à l'Eucharistie. Si dans certaines circonstances elle remet, par exception, même le péché mortel ; si elle purifie l'âme des fautes légères ; si elle éteint ou diminue la dette de la peine temporelle qui répond aux péchés déjà pardonnés ; si elle est une source de ferveur, de joie spirituelle et de saints désirs ;

(1) S. Thom., 3 p., q. 79, a. 4.

(2) S. Thom., *ibid.*, a. 8 in corp. et ad 4.

si elle enivre en quelque sorte des douceurs de la divine bonté, suivant cette parole du Cantique : mangez, buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés (1) ; si elle purifie notre chair et tempère les ardeurs de la concupiscence ; si, dis-je, elle produit tous ces effets, c'est principalement parce que, de sa nature, elle est le principe et l'*excitant* de la charité.

Pourtant, que les personnes vraiment pieuses ne prennent pas dans cette doctrine une occasion de se reprocher, outre mesure, les divagations obstinées qui peuvent, en dépit de leurs efforts, échapper à leur faiblesse. Sans doute, pour le moment elles contrarient le *fruit actuel* de la charité. Quand l'attention se porte sur des objets étrangers, comment en produire les actes? Mais, dit le B. Albert-le-Grand, à propos d'une difficulté semblable, le pain céleste est doué de volonté. « *Panis iste voluntarius est* ». Il peut donc réserver la plénitude de son action. Ces mouvements d'amour qu'il n'excite pas en vous, parce que votre infirmité ne se prête pas maintenant à les recevoir, il saura les produire en un temps plus opportun, alors que l'apaisement se sera fait dans votre âme, et qu'elle pourra se tourner plus attentive vers lui (2).

(1) Cant., V, 1. Cf. S. Thom., 3 p., q. 79, a. 1, ad 3 ; a. 6, ad 3.

(2) C'est ici qu'il faut admirer la sûreté de doctrine qu'on trouve partout dans S. Thomas d'Aquin. De son temps, plusieurs théologiens croyaient que tout péché véniel, du moins s'il était commis dans l'acte de la communion, en empêchait totalement le fruit. S. Bonaventure semble avoir trop subi l'influence de cette opinion. Ils s'étayaient d'un mot de S. Augustin qui demande que la manducation par l'esprit accompagne et vivifie la manducation sacramentelle. A quoi S. Thomas répond : « Celui qui s'approche du sacrement avec un acte présent de péché véniel, quoiqu'il ne mange pas actuellement le corps du Seigneur par l'esprit, le mange habituellement, puisqu'il vit de la vie de la grâce : c'est pourquoi il en reçoit l'effet

Voilà donc les fruits principaux, que la sainte Eucharistie produit dans les âmes. Disons mieux : le fruit principal, le fruit propre. Car, au fond, ce n'est qu'un seul et même fruit, présenté sous des formes et des points de vue différents pour le mettre en plus grande lumière. En effet, ni la charité ne se conçoit sans la transformation dont elle est en quelque sorte l'ouvrière; ni la transformation sans l'union ; ni ces trois choses, sans la vie surnaturelle et divine. Et c'est ce que Notre-Seigneur nous fait assez clairement comprendre, au sixième chapitre de l'Évangile selon saint Jean, par ces formules et d'autres semblables : Je suis le pain de vie; qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi ; qui en mange vivra par moi, et (suivant une interprétation très commune) pour moi.

3. — Pouvons-nous croire qu'à ces effets sur l'âme répondent pour le corps des effets analogues ? Oui, sans aucun doute, et nous devons les expliquer brièvement, parce que, eux aussi, reviennent à notre sujet. Le premier de tous est une union très intime de ce corps avec le corps sacré de Jésus-Christ. Je n'oublie pas ce que nous avons démontré dans une des pages qui précèdent : le rapprochement sacramentel n'a pas d'autre durée que celle des espèces sacramentelles. Mais outre cette union fugitive, il en est une autre qui, contractée dans la communion, persévère après elle. Saint Paul, parlant du mariage chrétien, recommande aux époux « d'aimer leurs épouses comme leur propre corps » : car, en vertu du sacrement qui les unit, « ils sont deux dans une même chair » (1).

J'hésiterais devant la comparaison, ô mon Sauveur, si

habituel mais non pas l'effet actuel ». 3 p., q. 79. a. 8. ad 1 ; col a. 1. ad 2.

(1) Eph., V, 28, 31.

je m'appuyais sur mes propres pensées. Mais tant de fois j'ai entendu les Pères affirmer que la communion de votre chair sacrée me rend *concorporel*, « *concorporeus* », non seulement avec les fidèles, mes frères, mais avec vous, que je ne peux m'empêcher de reconnaître dans leurs expressions un grand mystère. Il est écrit : « Le corps de l'épouse n'est pas en sa puissance, mais en celle de l'époux » (1) ; et je l'ai déjà médité, tout âme qui porte en soi la grâce, est pour Jésus-Christ une épouse. Donc mon corps, si j'ai le bonheur de posséder sa grâce en mon cœur, appartient à Jésus-Christ : il est à lui par le baptême où s'est nouée l'alliance en des engagements réciproques ; il l'est plus parfaitement par le don mutuel qui se fait dans l'Eucharistie. L'épouse, les serments une fois échangés devant les autels, est à l'époux ; mais qui ne sait quelle force donne à leur union la consommation de leur alliance ? Ainsi la communion resserre et parfait l'union de notre corps au corps du Seigneur. Ceci est mon corps, prenez-le, dit Jésus. Et le fidèle qui le reçoit pour en jouir, répond à son tour par l'acceptation qu'il en fait et par la donation de soi-même qui l'accompagne : A vous aussi mon corps avec tous ses membres et tout ce que je suis. « Mon bien-aimé est à moi, et je suis à mon bien-aimé » (2). L'union principale se fait par l'esprit ; mais comme l'union des corps est le principe de cette union spirituelle, il faut aussi qu'elle en soit la conséquence. Oui, ces membres du chrétien, sanctifiés par l'attouchement très intime de la chair de Jésus-Christ, deviennent à un titre plus spécial les membres de ce même Sauveur : ils sont l'os de ses os et la chair de sa chair. Je ne fais que redire, en les abrégeant, les fortes

(1) I Cor., VII, 4.
(2) Cant., II, 16.

expressions des Pères et des docteurs. Qu'on lise saint Ephrem, saint Jean Chrysostome, saint Laurent Justinien, Théodoret sur le Cantique, saint Jean Damascène et bien d'autres, et l'on verra si j'exagère (1).

Faut-il s'étonner qu'à ces corps, devenus siens par la communion de sa chair, Jésus-Christ promette la vie ; non pas cette vie qui doit bientôt s'éteindre sous le souffle de la mort, mais une vie sans fin, glorieuse comme est celle de son propre corps ? « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour » (2). Les chrétiens furent toujours profondément pénétrés de cette vertu vivifiante de l'Eucharistie. Je pourrais appeler en témoignage les Offices liturgiques de tout rite et de toute nation : partout on y retrouve, à la célébration des funérailles, les promesses de résurrection attribuée par le Sauveur à la communion de son divin corps et de son sang. Persuasion tellement vive qu'elle mena parfois à des abus, et même à des erreurs.

Le troisième concile de Carthage condamne une coutume étrange qui s'était introduite en quelques endroits de l'Afrique. On y déposait sur la langue des morts une hostie consacrée, *la Vie*, comme on l'appelait, pour être dans le cadavre livré à la pourriture une semence vitale, un germe de résurrection (3). C'était l'abus. Voici l'erreur :

(1) S. Jean Chrysost. hom. 10 in Eph., n. 3 ; S. Joan. Damasc., de F. Orth., L. IV, c. 13 ; S. Ephrem cujus haec verba sunt : « Est anima nostra sponsa sancta facta immortalis sponsi, nuptiarum autem copulae sunt divina mysteria » de Extr. Jud. et Compunct. ; S. Laurent. Justin., de Triumph. Christi agone ; Theodoret. in Cant., L. II, etc. Cf. Franzel., de Euchar., thes. 19 ; Bossuet, Médit. sur la Cène, 24ᵉ jour.

(2) Joan., VI, 55.

(3) S. August., de Peccat. mer. et rem., L. I. c. 24 ; col. Conc. Carth., III, c. 6.

Appuyés sur la parole de Jésus-Christ : Qui mange ma chair, a la vie éternelle, certains interprètes malavisés prétendirent assurer le salut éternel à tout chrétien qui aurait une fois communié dignement ; comme s'il était impossible de perdre jamais par sa faute le droit acquis dans le sacrement, si saintement qu'on l'ait reçu (1).

Pour que tous les effets de l'Eucharistie sur l'âme aient leurs analogues dans le corps du communiant, il faut que nous trouvions encore un fruit qui réponde à la charité. S'il ne s'agissait que de ce qu'elle produit dans les saints, particulièrement privilégiés de Dieu, il ne serait pas difficile de le rencontrer. Qui n'a lu quelque exemple de ces tressaillements de cœur, de ces feux allumés dans la poitrine au contact de la chair de Jésus, de cette suavité délicieuse que la même chair laisse aux lèvres entr'ouvertes pour la recevoir, de ces extases et de ces ravissements où le corps, suivant le mouvement de l'âme, s'élève avec elle vers son Dieu ? Voilà bien la charité traduite en quelque sorte dans le corps par la vertu de la divine Eucharistie.

Mais nous cherchons des effets moins extraordinaires et plus communs. Or, l'un de ceux que nous trouvons plus souvent signalés dans les écrits des Saints, c'est l'apaisement de la convoitise et la victoire sur ses entraînements désordonnés. Comment cela se fait-il ? D'abord et principalement, par l'accroissement de la charité : car c'est une loi que, plus l'amour de Dieu s'empare du gouvernement de notre vie spirituelle, moins les mauvaises passions conservent en nous de force et d'empire. Nées de la révolte de l'homme contre Dieu, on dirait qu'elles sont mortes là où la charité parfaite a pleinement rétabli le règne de Dieu. C'est à peine si dans de rares occur-

(1) S. Thom., Supplem., q. 99, a. 4, ad 2.

rences on s'aperçoit qu'elles respirent encore. Je le sais, ce triomphe complet n'est pas fréquent ; ce qui l'est infiniment plus, c'est la victoire de la charité dans le combat, et l'affaiblissement progressif de la résistance.

L'Eucharistie, ce vin qui fait germer les vierges, ne va-t-elle pas plus directement au même but ? C'est le secret de Dieu. Lui seul pourrait nous dire s'il n'y a pas une vertu qui, sortie de son corps, agit immédiatement sur le nôtre pour en modérer les périlleuses ardeurs. Sans doute, il a fait plus d'une fois cette merveille. Est-ce d'après une loi constante que l'Eucharistie produit un pareil effet ? Il est au moins permis d'en douter (1). Pourtant, ce n'est pas chose improbable que le sacrement du corps et du sang du Seigneur exerce cette influence immédiate sur le corps, dans la mesure où la divine bonté peut la juger utile à la fin principale, je veux dire, à la sanctification des fidèles. L'extrême-Onction n'a-t-elle pas des effets analogues pour le soulagement corporel des infirmes ? En tout cas, la prise de possession que Jésus-Christ fait de tout nous-mêmes par la communion saintement reçue, nous donne un titre spécial à la protection qui nous sauvegardera contre les attaques de notre grand ennemi domestique. Ce qu'il ne permit jamais dans cette chair de Marie qui devait être un jour sa propre chair, il ne le laissera pas dominer dans la nôtre, puisque le sacrement l'unit si étroitement à la sienne.

Aussi n'y a-t-il pas de meilleure arme pour vaincre dans les luttes contre l'esprit impur que la communion fréquente et fervente. « Qui donc, demande saint Bernard, sera capable de briser les assauts furieux de ce monstre ? Qui pourra guérir cet ulcère et cette gangrène de notre pauvre nature ? Ayez confiance : vous avez le

(1) Suar., de Euchar., D. 64, S. 1.

secours de la grâce ; et pour vous donner une assurance plus certaine du succès, Dieu met à votre disposition le sacrement du corps et du sang du Seigneur. Et ce sacrement opère en nous deux effets également admirables : dans les moindres attaques il diminue le sentiment ; et il enlève tout consentement dans les plus graves » (1). Cette chair de Jésus-Christ est une rosée qui descend du ciel. « La rosée ne rafraîchit-elle pas la chaleur torride du jour ? » (2). « L'Eulogie sacrée qui doit nous délivrer de la mort, est encore un remède efficace contre nos maladies. Le Christ, une fois qu'il est en nous, calme dans nos membres la loi de la chair, il y mortifie les passions troublantes, vivifie notre amour pour Dieu et guérit tous nos maux » (3).

(1) S. Bernard., Serm. de Cœna Domini, n. 3.
(2) Eccli, XVIII, 16.
(3) S. Cyrill. Alex., L. IV in Joan., VI, 57. P. Gr., t. 73, p. 585.

CHAPITRE IV

Où l'on montre comment l'Eucharistie, par la nature même de son fruit propre, est l'agent très efficace de notre croissance spirituelle, et suivant quelle mesure elle l'opère.

1. — Ce n'est pas sans dessein que j'ai développé, si longuement, trop longuement peut-être à s'en tenir aux apparences, les effets principaux de la sainte Eucharistie. Il était nécessaire de les étaler en quelque sorte sous les yeux du lecteur pour montrer qu'elle est excellemment pour les enfants de Dieu, le sacrement de la *croissance*.

Supposons, dès le principe, que pour recevoir avec fruit cette divine nourriture, il faut régulièrement avoir la grâce de Dieu dans le cœur (1). La prendre sciemment

(1) Un grand nombre de théologiens de toute école, et les plus graves, enseignent que, dans certains cas particuliers, on peut. en s'approchant de la table sainte avec une faute mortelle qui n'aurait été ni accusée ni pardonnée, non seulement ne pas pécher, ce dont tous sont d'accord, mais encore communier avec fruit. Mais pour qu'il en soit ainsi, deux conditions sont absolument nécessaires. Premièrement, il faut que le coupable n'ait pas conscience de son péché : car s'il le connait. il doit avant tout se présenter au prêtre pour en recevoir l'absolution. Il faut, en second lieu, que rien dans le cœur ne s'oppose à la rentrée de la grâce, et par conséquent qu'il n'y ait plus aucun attachement au péché commis, puisque sans repentir et sans propos il est impossible de se réconcilier avec Dieu. Ces deux conditions remplies, l'Eucharistie produit ses effets de grâce, tellement que qui l'a reçue pécheur, redevient par elle ce que de bonne foi il croyait être, enfant et ami de Dieu. Cette opinion, ils l'appuient sur des autorités si fortes et des raisons si convaincantes, que je n'hésite nullement à me ranger à leur avis.

et volontairement avec une de ces fautes qui feraient de nous les ennemis de Dieu, serait un attentat sacrilège sur le corps et le sang de Jésus-Christ. Les raisons, pour ne rien dire ici de l'enseignement constant de l'Église, en sont évidentes et nombreuses. Communier, c'est manger. Or, la manducation est l'acte d'un être vivant. Vivez-vous de la vie spirituelle et divine, prenez ce pain de vie, mangez-le : il est pour vous, il est à vous. Mais si vous êtes mort, de quel droit vous approcher d'une table qui n'est dressée que pour les vivants, et quel pouvoir avez-vous d'en recevoir et de vous en assimiler le céleste aliment ?

Communier, c'est faire acte d'ami. Écoutez qui sont ceux que la Sagesse appelle au banquet : « Mes *amis*, mangez et buvez, enivrez-vous, mes bien-aimés » (1). Quels sont-ils encore ceux que Jésus-Christ invita, pour la première fois, au festin de l'Eucharistie ? Les Apôtres auxquels il venait de dire : Vous êtes mes amis, vous, et c'est de ce nom que je veux vous appeler (2) ; les Apôtres dont il avait lavé les pieds, pour leur apprendre la pureté de cœur qu'il demande à ses convives. Le fils prodigue qui revient de ses longs égarements, ne s'assied pas au festin préparé pour célébrer la joie de son retour, avant d'avoir reçu le baiser paternel et échangé son vêtement sordide contre sa robe d'autrefois. Communier c'est prendre, sous les ombres qui conviennent à notre état d'épreuve, l'aliment divin, objet et source de l'éternelle béatitude. Or au bienheureux souper des noces de l'Agneau il n'y aura point de place pour « les chiens, les empoisonneurs, les impudiques, les homici-

(1) Cant., V, 1.
(2) Joan., XV, 14, 15.

des, les idolâtres, pour quiconque aime et fait le mensonge » (1).

Communier enfin, c'est affirmer qu'on est au Christ ; disons plus, qu'on est, dans une certaine mesure, le Christ lui-même. « Les fidèles connaissent le corps du Christ, s'ils ne négligent pas d'être du corps du Christ. Qu'ils deviennent le corps du Christ, s'ils prétendent vivre de l'Esprit du Christ : car rien ne vit de l'Esprit du Christ, si ce n'est le corps du Christ » (2). Ainsi parle saint Augustin. Et ailleurs : « On exige de celui qui mange à cette table qu'il soit ce qu'il vient manger » (3). C'est pour nous faire entendre cette belle doctrine que le Sauveur, avant de donner son corps à ses disciples, s'en nourrit le premier ; et que, avant de distribuer son calice, il y trempa d'abord ses lèvres divines. Le corps et le sang de Jésus-Christ, n'appartenant qu'à lui, nous n'avons le droit de les prendre qu'à la condition d'être incorporés à sa personne mystique (4). Qu'est-ce que le chrétien qui communie ? Un dieu qui se nourrit de Dieu.

2. — Quelle conclusion tirerons-nous de là ? Celle-là même que nous poursuivons, depuis le commencement de notre méditation sur la sainte Eucharistie. Puisque

(1) Apoc., XIX, 9 ; XXII, 15.

(2) S. August., Tract. XXXVI in Joan., n. 13.

(3) S. August. in psalm. 48, serm. I n. 3.

(4) S. Jean Chrysostôme parle aussi de la communion du Sauveur. La raison qu'il en donne., pour être différente, n'est pas contraire. « Il ne voulait pas que les apôtres l'entendant leur dire : ceci est mon corps, ceci est mon sang ; mangez et buvez, eussent à penser avec trouble : Quoi ! mangerons-nous de la chair, et boirons nous du sang ? C'est pourquoi lui-même fit le premier ce qu'il les pressait de faire. Afin qu'ils puissent participer aux mystères avec une âme tranquille, *lui-même but son propre sang* ». Homil. 82, al. 83 in Matth., n. 1. P. Gr., t. 5 p. 58, 79.

l'Eucharistie suppose tout ce qui fait l'état de grâce, et que toutefois elle le produit, c'est donc qu'elle est instituée, non pour l'introduire dans l'âme, mais pour lui donner développement et croissance. Ces grandes et sublimes choses qui se retrouvent au fond de toute âme fidèle, la grâce sanctifiante, la charité avec son cortège de vertus, l'union très intime à Dieu, l'image du Fils éternel du Père, la vie surnaturelle, en un mot ; tout cela, dis-je, attend de l'Eucharistie son complément et sa plénitude. A elle de nous faire passer par un progrès continu des faiblesses et des imperfections de l'enfance spirituelle à la maturité des fils d'adoption. C'est là sa fonction propre, son privilège, et pour ainsi dire sa destinée, dans cet incomparable ensemble de moyens de sanctification qu'on appelle les sacrements de la nouvelle Alliance.

La théologie ne se contente pas de l'affirmer, appuyée sur la Sainte Écriture, les Pères et les Conciles. Afin de rendre cette vérité plus évidente par contraste, elle compare le fruit du sacrement de l'autel avec celui des autres sacrements. Ce fruit diffère de l'effet du Baptême : car le Baptême a pour fin directe, non pas de nous faire *croître* en grâce, mais de nous donner la naissance spirituelle, ni de resserrer des liens qui nous incorporent au Christ, mais de les créer. Je ne dis pas que, si le catéchumène est déjà justifié par la charité parfaite, le Baptême n'opère pas en lui l'augmentation de grâce en rapport avec ses dispositions; j'affirme seulement que la raison déterminante de l'institution du Baptême n'était pas d'en faire un sacrement de croissance mais de régénération. Et voilà pourquoi personne ne peut devenir enfant de Dieu, quelques parfaites que soient ses dispositions, sans avoir au moins le *vœu du Baptême*, et comment le Baptême lui-même est nécessaire pour entrer en participation des

biens confiés à notre mère, la Sainte Église. Saint Thomas résume en quelques mots cette doctrine : « La réception du Baptême est nécessaire pour commencer la vie spirituelle; l'Eucharistie, pour la perfectionner et la consommer ».

Il semblerait, au premier abord, que le contraste n'est plus le même, quand on compare ensemble la Confirmation et l'Eucharistie. L'effet de la Confirmation n'est-il pas comme le passage de l'enfance spirituelle à la maturité de l'homme fait ? C'est elle qui, prenant le nouveau-né au sortir des eaux du Baptême, lui infuse cette vigueur qui convient au soldat de la foi. Ce que le progrès de l'âge opère dans l'ordre de la nature pour la formation de l'être humain, la Confirmation le fait dans l'ordre surnaturel pour le perfectionnement de notre être de grâce. Par elle nous atteignons le développement de force et de vie qui marque l'âge de la majorité. Cet enfant de quelques années, une fois confirmé, n'est plus un enfant dans son âme et devant Dieu : c'est un homme (*vir*), officiellement enrôlé dans l'armée du Christ, et sacré pour combattre les combats de la foi. Voilà, si je ne me trompe, le fruit propre de la Confirmation.

Mais, si semblable qu'il paraisse à ceux que produit la communion, toutefois grande est la différence entre l'accroissement dont les deux sacrements sont le principe. Car, dit saint Thomas d'Aquin, « la Confirmation augmente en nous la grâce, pour nous fortifier contre les ennemis extérieurs du Christ; au lieu que, dans l'Eucharistie, l'accroissement de la grâce et de la vie spirituelle tend à rendre l'homme parfait en lui-même par une union toujours plus étroite avec Dieu » (1). Et cette différence se révèle même dans la manière de recevoir l'un et l'autre

(1) S. Thom. 3. p., q. 79, a. 1, ad 1.

sacrement. La Confirmation ne se donne qu'une fois, comme le Baptême, parce qu'on ne tend pas indéfiniment vers la virilité. L'Eucharistie, par contre, peut être l'aliment de tous les jours : car le progrès dans la charité, le mouvement vers la ressemblance divine et le rapprochement toujours plus intime entre l'homme et la divine bonté ne peuvent être arrêtés qu'au terme de *la voie*, c'est-à-dire, par la mort. D'eux-mêmes ces effets n'ont pas de limites au delà desquelles ils ne puissent se perfectionner ou s'étendre.

Parcourez tous les autres sacrements, et vous n'en trouverez pas un seul qui soit uniquement et directement un principe de croissance, et qui tende là comme à sa fin propre. Le sacrement de pénitence rend la grâce ou l'augmente, mais dans un but de *réparation* : c'est le remède divinement institué pour rappeler à la vie les morts spirituels et pardonner leurs fautes aux coupables. Elle suppose le péché dans les chrétiens : tellement que qui, par un privilège très spécial, n'aurait terni d'aucune faute la blancheur immaculée de son Baptême, encore qu'il fût capable de grandir en grâce, ne pourrait demander son perfectionnement à la Pénitence.

Pas plus que celle-ci, l'Onction des mourants n'est ordonnée directement à la croissance de l'homme intérieur. Dieu nous l'a donnée comme un *suprême* remède contre les infirmités et la débilité spirituelle, restes malheureux du péché. Mais, comme c'est à la grâce qu'il appartient de nous fortifier contre ces faiblesses, elle nous la confère et par elle remet le péché, si rien ne s'oppose au pardon (1).

Par où l'on voit manifestement que l'effet de l'Extrême-Onction est tout autre que celui de l'Eucharistie.

(1) S. Thom., q. 30, a. 2.

Jusqu'ici je n'ai parlé que des sacrements qui regardent le bien individuel des chrétiens; mais ce que j'en ai dit, s'applique aux deux sacrements qui de leur nature se rapportent à leur vie sociale, le sacrement de l'Ordre et celui du Mariage. En effet, celui-ci répand sur eux la grâce, afin que leur alliance soit fidèle et sainte, à l'image de l'union de Jésus-Christ avec son Église; et celui-là, consacrant à Dieu ses ministres, les sanctifie, pour qu'ils exercent dignement les fonctions sacrées, au milieu de son peuple.

Le saint concile de Florence, dans son *Décret pour les Arméniens*, établit avec beaucoup de netteté cette différence d'effets entre le sacrement du corps du Seigneur et les autres sacrements. « L'effet de l'Eucharistie, dit-il, celui qu'il produit dans l'âme de qui la reçoit dignement est l'union de l'homme au Christ. Et parce que c'est la grâce qui incorpore l'âme au Christ et l'unit à ses membres, de là vient que ce sacrement augmente en nous la grâce, et nous apporte un accroissement de vertus » (1).

Récapitulons tout cet enseignement dans un passage d'un grand théologien et d'un grand serviteur de Dieu, le père François Suarez. « Le Sacrement de l'Eucharistie, nous dit-il, a dans ses effets un caractère essentiellement propre à lui seul. Les autres ne vont pas uniquement et directement à nourrir la charité, pour qu'elle grandisse dans l'âme et nous unisse plus étroitement à Jésus-Christ. Mais chacun d'eux a sa fin spéciale, en vue de laquelle il confère des secours particuliers avec une augmentation de grâce. Quant à ce sacrement, il est ordonné par lui-même à compléter l'union des fidèles avec le Christ et le corps du Christ « (2).

(1) Decret. pro Armenis. in Bulla Eugen. IV « Exultate Deo ».

(2) Suar., de Euchar., D. 63. S. 1.

Saint Bonaventure avait écrit en moins de mots, mais une pensée semblable : « Ce sacrement est celui de l'union ; par conséquent son effet premier est d'unir, non pas en produisant la première union, mais en resserrant l'union déjà faite » (1).

Donc *croître en Jésus-Christ* par la grâce, par la charité, par une ressemblance toujours plus grande d'affection, d'opérations, de vie surnaturelle enfin, tel est le dernier mot de l'Eucharistie.

Et cette croissance des enfants de Dieu ne s'arrête pas à l'âme : car, nous l'avons vu, le corps participe aux fruits du sacrement. Chaque communion lui infusera donc un germe plus puissant de résurrection : par chacune il deviendra plus souple et plus docile aux mouvements de la grâce, et participera davantage, en *principe du moins*, à ce bienheureux état que nous attendons pour lui dans la gloire. Et c'est ce dont il a plu à Dieu de nous donner des signes et des gages dans les merveilles qu'il montre parfois au corps des saints : clartés, parfums célestes, préservation de la corruption du tombeau, sans compter les autres qui sont assez connues. Et cela même est pour le corps une véritable croissance ; puisque tout cela tend de sa nature à l'assimiler au corps glorifié de l'homme parfait, Jésus-Christ Notre-Seigneur.

3. — Dans quelle mesure et suivant quelles lois l'Eucharistie produit-elle cette croissance ? Certes, à ne regarder que la puissance du principe d'où il émane, l'accroissement spirituel provenant de l'Eucharistie devrait aller à l'infini, puisque la cause immédiate et directe est Jésus-Christ lui-même en personne. Mais nous ne devons pas oublier que cette cause est libre, et que l'aliment eucharistique n'agit pas en principe aveugle mais par

(1) S. Bonav. in IV. D. 12, a. 1. a. 2.

volonté. De même donc que Dieu, créant le monde, encore qu'il soit le Tout-Puissant, a su renfermer ses ouvrages dans les bornes déterminées par son infinie bonté, il sait aussi définir quelle mesure de grâce doit répondre à chaque communion de sa chair sacrée. Il nous suffit de penser que sa libéralité surpasse de bien loin nos faibles conceptions.

Une chose pourtant qu'il nous est souverainement utile de savoir, c'est que cet agent divin produit en nous ses effets dans la proportion des dispositions qui nous préparent à les recevoir. Que faisons-nous quand nous allons nous asseoir à la table sainte ? Nous y portons notre cœur comme un vase qu'on plongerait dans une source surabondamment pleine. Donc, plus grande en sera la capacité, plus largement il s'emplira de cette eau vivifiante qui est le don de l'Eucharistie. Or, qu'est-ce qui détermine en notre âme la capacité prochaine de recevoir la grâce du sacrement ? La disposition que Jésus-Christ Notre-Seigneur y trouve ; disons mieux, qu'il y produit avec notre coopération.

La disposition absolument indispensable, nous la connaissons déjà. « *Innocentiam ad altare apportate* : apportez l'innocence à l'autel », disait saint Augustin aux fidèles de son temps ; et l'Église, à cette même époque, répétait par la bouche de ses ministres : « *Sancta sanctis*, aux saints les choses saintes. » Mais, outre cette disposition générale qui purifie le vase, il en est d'autres qui le dilatent : et parmi ces dispositions la plus excellenté et la plus efficace est l'amour de charité. C'est la charité qui faisait dire à saint Paul, écrivant aux fidèles de Corinthe : « Pour vous notre bouche s'est ouverte et notre cœur s'est dilaté. Vous n'y êtes point à l'étroit » (1). Qu'elle

(1) I Cor., VI, 11.

vienne donc, cette sainte charité, élargir en l'échauffant de ses feux et multiplier en quelque sorte la capacité que le Dieu de l'Eucharistie veut remplir de sa grâce.

Cette prérogative de la charité tient à la nature même des choses. Sacrement de l'amour, parce qu'il est né pour ainsi dire de l'excès de l'amour, et parce qu'il va de tout son poids à perfectionner l'amour, comment l'Eucharistie pourrait-elle être plus fructueusement reçue que par l'amour ? Sans doute, l'amour est au fond de toute âme qui s'en approche avec la préparation nécessaire : car où est la grâce sanctifiante, là est la charité, son accompagnement inséparable.

Mais l'amour dont je parle comme de la disposition la plus excellente, n'est pas un amour endormi dans l'âme. C'est un amour qui se réveille aux approches du Bien-aimé, qui répond à ses actes par des actes : un amour vivant, agissant et parlant. « Et l'Esprit et l'Épouse disent : Venez. Et que celui qui entend dise à son tour : Venez, venez, Seigneur Jésus. Et que celui qui a soif vienne, et que celui qui le désire, reçoive gratuitement l'eau de la vie » (1). C'est un amour qui s'étend de Jésus aux frères de Jésus, étouffe toute aversion, dissipe toute colère : car Jésus vient à nous avec tout son corps ; il n'entre pas mutilé dans les âmes, et qui n'a que de l'indifférence pour ses membres, se flatterait en vain d'être tout amour pour lui.

Mais encore, quel est cet amour qui fait la meilleure et la plus fructueuse des préparations pour recevoir l'Eucharistie ? Question de grande importance, puisque c'est pour en ignorer, ou du moins, pour en oublier trop souvent la réponse exacte, que tant d'âmes ou se troublent ou se flattent, en jugeant de leurs dispositions. Or cette

(1) Apoc., XXII, 17, 20.

réponse, je la trouve dans la contemplation de ce qui m'est donné, quand je communie. Jésus-Christ est maintenant au sein de la gloire, impassible, immortel dans son corps, comme il l'est dans son âme. Donc la chair que je reçois, est une chair glorifiée qui ne souffre ni ne peut souffrir ; telle, en un mot, qu'elle s'est élancée triomphante du sépulcre, au jour de la Résurrection. Et pourtant, ce n'est pas sous cette forme et dans cette gloire, même tempérée pour des yeux mortels, que Jésus-Christ me la donne. « Ceci est mon corps *donné*, *rompu* pour vous ; ceci est mon sang *répandu* », nous dit le Sauveur en la personne de ses disciples.

Les espèces eucharistiques me montrent et le corps et le sang dans l'état que signifient les paroles du maître, c'est-à-dire dans l'état de victime immolée. Non pas certes que la double formule consécratoire demande, pour être vraie, la séparation réelle du corps et du sang de Jésus-Christ qui s'est faite au Calvaire. Mais ce qu'elle n'exige ni ne fait quant à *l'être physique* du Sauveur, elle l'exige et le fait pour son *être sacramentel*. En d'autres termes, Jésus-Christ, par la vertu de ces divines formules, revêt pour nous, sous les symboles qui le manifestent, tout l'*extérieur* d'une victime : car c'est bien sa chair seulement que par elles-mêmes elles unissent aux espèces du pain, son sang tout seul qu'elles mettent sous les accidents visibles du vin. Si ni le corps n'est séparé du sang, ni le sang du corps, il faut en chercher la raison, non pas dans la signification des paroles sacramentelles, mais dans l'inséparable union qu'établit entre eux la vie désormais immortelle du Sauveur. C'est là ce qui fait de la consécration un sacrifice commémoratif de l'immolation sanglante, opérée dans la Passion.

Ainsi « le Christ, immolé seulement une fois dans sa propre nature, est immolé chaque jour pour le peuple

dans le sacrement de son corps et de son sang divin » (1). C'est ce que nous attestent d'une même voix toutes les Liturgies de la sainte Église, celles-là mêmes dont les communions, séparées de nous par les schismes et les hérésies, ont conservé l'usage. Partout et toujours, on y parle de sacrifice présent et perpétuel, d'hostie propitiatoire, de brebis égorgée, d'immolation qui s'opère sous les yeux des fidèles, du Christ enfin qui est offert, comme s'il accomplissait encore en lui le mystère de sa Passion ; « *offertur, quasi recipiens passionem* ».

Idée tellement familière dans le christianisme, qu'elle se retrouve tout naturellement jusque dans le style épistolaire : témoin cette conclusion d'une lettre écrite par saint Grégoire de Nazianze à son ami, l'évêque Amphiloque : « O très saint adorateur de Dieu, n'omettez ni de prier, ni d'intercéder pour nous, quand avec la parole vous attirez la Parole éternelle ; quand, usant de votre voix comme d'un glaive, vous séparez par une section non sanglante le corps et le sang du Seigneur » (2). Voilà donc Jésus-Christ gisant sur l'autel et revêtu des signes sacrés d'une victime toujours vivante et toujours immolée ; le voilà, dis-je, et c'est dans cet état qu'on me le présente à manger, que je le reçois, et que je dois en le recevant me l'assimiler.

Puis-je, après cela, ne pas comprendre le caractère de l'amour qui me dispose à manger cet agneau de Dieu, et de l'amour qui sera l'effet naturel d'un tel aliment.

(1) S. August., ep. 99, n. 9. Cf. Bossuet, Exposition de la doct. cath., § 14 ; *Explicat. de la messe*, § 17.

(2) « O Dei cultor sanctissime, ne cuncteris orare et legatione fungi pro nobis, quando verbo Verbum attrahis, quando incruenta sectione secas corpus et sanguinem dominicum, vocem adhibens pro gladio ». S. Grég. Naz., ep. 171, ad Amphil. P. Gr., t. 37, p. 279.

Que les bienheureux habitants du ciel se nourrissent de mon Sauveur dans les transports d'un amour *jouissant*, je le conçois : ils le possèdent sans voiles et dans sa gloire. Mais l'amour qui nous convient à nous, c'est celui qui répond à l'état de notre hostie, un amour modelé sur celui qui nous l'a donnée dans la dernière Cène ; un amour enfin qui se livre, qui se dévoue, qui ne recule pas devant la souffrance et vive de renoncement et de sacrifice. Et plus nous apporterons de cet amour au divin banquet, plus aussi notre âme sera prête à s'enflammer au contact de la chair sacrée du Sauveur ; plus enfin seront abondants les fruits de grâce que nous espérons de l'Eucharistie.

De là vient que ce n'est pas tant le nombre que la ferveur des communions qui fait le progrès dans la sainteté. Que sont, aupoint de vue de leur action sanctifiante, ces mille communions d'une âme tiède, quand on les compare à une seule communion de la Vierge, Mère de Dieu ! Le corps de son Fils unique qu'elle recevait, ces âmes le reçoivent et sa vertu sacramentelle ne varie pas. D'où vient donc la différence ? De la préparation d'amour.

Nous n'aurions médité que très imparfaitement ce qu'est l'Eucharistie pour la croissance spirituelle des enfants de Dieu, si nous nous en tenions à l'effet présent qu'elle produit. Rappelons-nous qu'elle est, suivant la pensée des Pères, ce charbon ardent dont parle Isaïe (1). Le feu qu'elle allume, n'est donc pas de ceux qui s'éteignent, quand a cessé la présence sacramentelle. La charité qu'elle a vivifiée dans l'âme, tend à grandir, à se répandre. Elle multiplie ses actes et c'est un besoin pour elle d'en étendre la salutaire influence sur toute la vie,

(1) S. J. Damasc., de Fid. Orth., L. IV: c. 14.

toutes les œuvres, tous les mouvements du fidèle.

A ce point, les deux causes principales de notre développement se réunissent pour se prêter un puissant et mutuel concours. En effet, d'un côté, la coopération que nous donnons à la grâce, est une disposition d'autant plus parfaite pour recevoir les fruits du sacrement, qu'elle est plus méritoire par elle-même ; et de l'autre le sacrement par les fruits qu'il porte, concourt directement à rendre nos bonnes œuvres, non seulement plus nombreuses, mais surtout plus méritoires, puisqu'il développe en nous le règne et l'action de la charité.

De toute cette doctrine sur l'Eucharistie se dégage une grande et précieuse conclusion pour notre vie spirituelle : c'est qu'il nous importe souverainement de venir, le plus souvent qu'il nous sera possible, à ce banquet céleste, et plus encore, de nous disposer avec une application scrupuleuse à manger l'aliment divin que l'amour y sert à l'amour. N'écoutons pas ces moralistes désespérants qui repoussent de la table sainte, ou qui ne voudraient y admettre qu'à de très rares intervalles quiconque n'est pas grand par la grâce et la charité. Autrefois l'Église donnait le corps du Seigneur aux petits enfants. Elle l'offre encore à ceux qui sont petits et faibles, non par l'âge mais par la vertu. Pour eux, s'ils ont l'humble sentiment de leur infirmité, s'ils viennent d'un cœur sincère chercher dans l'Eucharistie ce qui manque à leur âme, le sacrement deviendra la nourriture des grands « *cibus grandium* », parce qu'elle produira son effet propre et direct, la croissance dans le Christ.

Le dirai-je ? au rigorisme extrême qui faisait jadis de la communion, surtout de la communion fréquente la récompense d'une perfection éminente, succède parfois de nos jours une facilité vraiment excessive chez certains directeurs des âmes. On les voit permettre presque indis-

tinctement aux personnes qu'ils gouvernent, de venir souvent, tous les jours même, s'asseoir à la table sainte ; et non seulement ils le leur permettent, mais ils les y poussent. Et pourtant, nul amendement sérieux dans la vie ; nul effort même pour se vaincre et pour avancer dans la vertu. Cherchez la préparation de cœur par laquelle ces communiants se disposent à la participation d'un si grand mystère ; et vous ne trouverez le plus souvent que mollesse, divagations voulues, même attachement aux choses vaines, mêmes habitudes irrégulières et mêmes défauts chèrement entretenus au fond du cœur. On vient par coutume, par mode, sous l'impulsion de je ne sais quelle vanité secrète. Est-ce vraiment répondre aux desseins du Sauveur, et « s'éprouver soi-même », comme le demande l'apôtre ?

Loin de moi la pensée de signaler ces communions comme autant de sacrilèges : je sais qu'il n'y a qu'une disposition absolument nécessaire, l'état de grâce, et je la suppose dans les âmes tièdes et lâches dont je parle. Je n'affirme pas davantage qu'elles n'en retirent aucune augmentation de grâce, au moins habituelle. Mais ce qui me parait indubitable, c'est qu'il y aurait généralement profit pour les âmes de cette trempe, si la permission de recevoir la divine Eucharistie leur était sagement mesurée.

S'en approchant avec plus de respect, d'humble repentir, de recueillement et de sainte avidité, elles trouveraient dans une seule communion ce qu'elles n'auraient pas reçu dans toutes celles dont on les a privées. Elles apprendraient aussi que la vie spirituelle se nourrit moins par des pratiques faciles, que par les efforts généreux auxquels la grâce du sacrement nous prépare. Enfin, pour tout dire en un mot, au lieu de végéter misérablement, toujours faibles et presque stériles en œuvres

saintes, quoiqu'elles mangent le pain de vie, bientôt peut-être elles sortiraient de cette inertie déplorable, et se renouvelleraient dans l'esprit de ferveur. Dès lors elles pourraient à souhait participer au céleste aliment ; et, rien ne paralysant plus la vertu de cette nourriture divine, on admirerait en elle une croissance toujours nouvelle avec une merveilleuse fécondité (1).

(1) Cf. Bourdaloue. Essai d'Octave du S. Sacrement, 5e jour. Sermon sur la fréquente communion.

LIVRE IX

DE LA PERFECTION FINALE DES ENFANTS DE DIEU, CETTE PERFECTION CONSIDÉRÉE DU CÔTÉ DE L'AME.

CHAPITRE PREMIER

Notions préliminaires Comment l'adoption n'a qu'au ciel son dernier complément.

1. — Nous avons étudié jusqu'ici les enfants adoptifs de Dieu dans leur nature intime et dans leur croissance. Le temps est venu de les envisager dans leur perfection finale. Or, il faut bien le faire remarquer, en abordant ces considérations sur la gloire, nous ne sortons pas de notre sujet, c'est-à-dire, de l'adoption des enfants. Le baptême nous a conféré ce privilège insigne, quand nous donnant la grâce avec l'effusion de l'Esprit-Saint, il nous incorporait à Jésus-Christ. A la sortie des eaux régénératrices, nous étions enfants de Dieu ; et pourtant, dans un sens très vraï, nous ne l'étions pas, puisque, même après ce bain vivifiant, il nous a été recommandé de le devenir : «*ut filii sitis Patris vestri* (1) ». Sanctifiés par une vie chrétienne, unis dans la divine Eucharistie par des liens toujours plus étroits au Fils de Dieu suivant la nature, transformés en lui, de telle sorte que le Père ne puisse ni nous regarder sans voir en nous son Christ, ni le regarder lui-même sans nous voir en lui, rien ne manque plus, ce semble, à la vérité de notre adoption. Non, cette filiation, quelque réelle qu'elle soit en elle-même, n'est pas encore consommée.

La preuve en est manifeste par les Écritures et par leurs commentaires autorisés. « Vous avez reçu l'Esprit

(1) Matth., V. 45.

d'adoption des enfants dans lequel nous crions : Abba, Père ; et l'Esprit lui-même témoigne à notre esprit que nous sommes les fils de Dieu » (1). On a reconnu la doctrine de saint Paul. Une adoption fondée sur une affirmation si précise pourrait-elle laisser aucun doute ? Mais écoutez la suite : « La créature est dans l'attente : elle attend la révélation des enfants de Dieu. Car assujettie qu'elle est à la vanité, non pas volontairement, mais à cause de celui qui l'a soumise à cet assujettissement, elle nourrit l'espérance qu'elle-même, créature, sera affranchie de la corruption, pour entrer dans la liberté glorieuse des enfants de Dieu ».

Peut-être ne s'agit-il ici que d'une restauration de la nature matérielle, dégradée comme la nature humaine elle-même, en punition du péché. On pourrait le croire, si l'apôtre ne poursuivait en ces termes : « Nous savons que jusqu'à cette heure toute créature gémit, et souffre les douleurs de l'enfantement. Et non seulement elle, mais nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit ; nous aussi, nous gémissons, *attendant l'adoption des enfants de Dieu,* la rédemption de nos corps. En effet, si nous avons été sauvés, ce n'est encore qu'en espérance » (2). Il en est de l'adoption comme du salut. Car l'une ne va pas sans l'autre. Si donc notre salut est en espérance, quoique nous ayons été sauvés par l'eau de la régénération (3), notre adoption totale reste en espérance comme le salut lui-même.

Aussi bien, Jésus-Christ nous assure que cette régénération qui nous est si souvent proposée comme l'effet propre du baptême, est encore à faire. Voici dans quels termes

(1) Rom., VIII, 15, 16.
(2) *Ibid.,* 19-24.
(3) Tit., III, 5.

il s'en exprime, en parlant de la récompense promise à ceux qui ont tout quitté pour le suivre : « En vérité je vous dis, vous qui m'avez suivi, au temps de la *régénération*, lorsque le Fils de l'homme siégera sur le trône de sa gloire, vous serez, vous aussi, sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël » (1).

Et ce n'est pas seulement de l'adoption ni de la régénération que nous trouvons énoncées des affirmations en apparence contradictoires ; mais encore, et peut-être avec plus d'insistance, des principes qui les constituent, et des effets qui en émanent. Était-il incorporé au Christ, cet apôtre des Gentils qui appelait la dissolution de son corps pour être avec le Christ (2) ? Sont-ils unis à Dieu, ceux qui, suivant le même apôtre, attachés à des corps mortels, « cheminent loin du Seigneur » (3) ? Que dirons-nous encore : une âme, si pure qu'on la suppose, est-elle au sens complet un temple vivant du Saint-Esprit, quand elle doit implorer sa venue ? Les dons qui constituent l'enfant de Dieu, ont-ils atteint leur dernière mesure, quand le même Esprit est encore en lui sous forme de « gage et d'arrhes » (4) ? La grâce, cette semence de Dieu, s'est-elle enracinée, comme elle le doit, dans un cœur qui lutte péniblement contre le péché, qui parfois y succombe, bien que le Saint-Esprit nous assure que celui qui la possède « ne pèche pas » (5) ? Enfin, pour tout résumer en un mot, possédons-nous l'héritage des enfants, nous à qui le Père apparaît encore à travers des voiles ? Donc, une conclusion s'impose : c'est que l'en-

(1) Matth., XIX, 27. 28.
(2) Philipp., I, 22.
(3) II Cor., V, 6.
(4) II Cor., v, 5 : Ephes., I, 14.
(5) I Joan., III, 9.

fant de Dieu n'a pas dans la *voie* sa perfection finale ; il n'est pas achevé. Le complément suprême manque à l'œuvre (1). Quel complément, c'est ce qu'il nous faut maintenant expliquer.

2. — Mais, avant d'entrer en matière, je veux rappeler une belle doctrine de saint Augustin qui confirme ce que nous disions tout à l'heure. Les Pélagiens, non contents de prétendre que l'homme naît sans le péché d'origine, enseignaient encore qu'il peut arriver sur terre à cette perfection de justice qui exclut toute faute, même la plus légère. Ils alléguaient, à l'appui de cette autre hérésie, le texte même de saint Jean auquel je viens de faire allusion. « Qui est né de Dieu ne pèche pas, parce que la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu ».

A cette incroyable prétention, renouvelée de nos jours par les fanatiques du protestantisme, le grand docteur répondait : « Ils se trompent pour ne pas considérer que l'homme est fils adoptif de Dieu, dans la mesure qu'il possède la nouveauté d'esprit, c'est-à-dire, qu'il se renouvelle en l'homme intérieur, à l'image de celui qui l'a créé (2). Or, sortir des eaux baptismales, ce n'est pas avoir déposé toutes les infirmités du vieil homme. Le renouvellement commence par la rémission des péchés, par le goût des choses spirituelles en qui le possède déjà. Tout le reste est plus ou moins en espérance, jusqu'à la

(1) A noter ici une belle remarque de saint Bernard sur les premiers mots de l'oraison dominicale : Pater noster qui es in cœlis. « Fidelis sermo cujus ipsa primordia et divinæ adoptionis et terrenæ peregrinationis admoneant : ut hoc scientes quod, quamdiu non sumus in cœlo, peregrinamur a Domino, gemamus intra nosmetipsos, adoptionem filiorum expectantes, præsentiam utique Patris ». Serm. de Aquæd., n. 1.

(2) Coloss., III, 10.

pleine rénovation qui nous viendra par la résurrection des morts. Voilà pourquoi Notre-Seigneur donne à celle-ci le nom de régénération, non pas qu'elle soit une régénération semblable à celle qui se fait au baptême, mais parce qu'elle achèvera dans le corps ce qui est déjà commencé dans l'esprit. Au jour de la régénération, dit-il, lorsque le Fils de l'homme siègera sur le trône de sa majesté, vous aussi, vous serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël.

« En effet, si le fruit présent du baptême, outre la pleine et complète rémission des péchés, était encore un passage total et parfait à l'éternelle nouveauté de l'homme, je ne dis pas, dans le corps, trop manifestement dominé par l'antique corruption ; mais dans l'âme, mais dans l'homme intérieur, l'apôtre ne dirait pas : Quoique notre homme extérieur tende à sa ruine, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour (1). Certes, qui va se renouvelant de jour en jour, n'est pas totalement nouveau ; et dans la mesure qu'il n'est pas renouvelé, il appartient à la vétusté : fils du siècle par la vétusté qui demeure ; enfant de Dieu par la nouveauté dont il est revêtu... C'est pourquoi l'apôtre dit encore dans un autre endroit : Nous savons que toute créature gémit et souffre comme dans le travail de l'enfantement. Et nous aussi qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, dans l'attente de l'adoption des enfants de Dieu, de la délivrance de nos corps. En effet, nous ne sommes encore sauvés qu'en espérance (2)... Donc la pleine adoption des enfants se consommera par la délivrance de notre corps.

« Il est vrai, nous avons dès maintenant les prémices

(1) II Cor., IV, 16.
(2) Rom., VIII, 22, 24.

de l'Esprit, et voilà pourquoi nous sommes réellement fils de Dieu ; mais sur les autres points où, sauvés et renouvelés seulement en espérance, nous ne sommes encore de fait ni sauvés ni renouvelés, nous sommes aussi fils de Dieu par l'espérance, et de fait enfants du siècle. Donc, en tant que nous avançons dans cette justice et cette rénovation qui nous fait enfants de Dieu, nous ne pouvons pas pécher ; mais en temps que nous sommes enfants du siècle, nous pouvons pécher encore, jusqu'au jour où la transformation sera consommée. Et c'est ainsi que se fait l'accord de ces deux vérités qui paraissaient inconciliables : Qui est né de Dieu ne pèche pas ; et : Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est pas en nous (1).

« Donc aussi viendra le jour où ce qui reste en nous du fils de la chair et du siècle, sera pleinement consumé ; le jour où sera parfait ce qui est du fils de Dieu, renouvelé dans l'esprit. Et c'est pourquoi le même Jean dit ailleurs : Mes bien-aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'apparaît pas encore. Que signifient ces paroles : nous *sommes* et nous *serons*, sinon que nous sommes en espérance, et que nous serons en réalité ? Car il ajoute : Nous savons que, au jour de sa manifestation, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons comme il est en lui-même (2).

« Maintenant donc, les prémices de l'Esprit ont ébauché la ressemblance ; mais la dissemblance demeure encore dans les restes de notre vétusté. Enfants de Dieu par la régénération spirituelle et dans la mesure de notre ressemblance, nous ne pouvons pas pécher ; fils de la chair et du siècle dans la proportion de notre dissem-

(1) I. Joan., I, 10 ; III, 9.
(2) I Joan., III, 2.

blance, si nous nous flattons d'être sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes ; et cela, jusqu'au bienheureux jour où, l'adoption s'étant emparée de tout notre être, le pécheur s'évanouira tellement en nous (1), qu'on cherchera sa place et qu'on ne le trouvera plus » (2). Ce texte est bien long, je l'avoue : mais il contient une si nette explication de ce qui manque aux justes de la terre pour être dans la plénitude de leur adoption, que j'ai cru ne devoir ni l'omettre, ni même l'abréger.

Nous pouvons donc distinguer comme trois degrés dans la filiation adoptive. Au premier se trouve l'adoption qui convenait aux justes soumis à la loi mosaïque, et, plus généralement, à tous les saints qui vécurent avant la rédemption par Jésus-Christ, Notre-Seigneur : adoption véritable, mais initiale, dont nous avons décrit ailleurs les principales imperfections (3). Au second degré, c'est la filiation plus complète, apanage des fidèles appartenant à la loi de l'Évangile. Au troisième et suprême degré, nous rencontrons la filiation qui n'est plus de la terre mais du ciel. Les enfants d'adoption, pour autant qu'ils faisaient partie du vieux Testament, étaient à ceux de la loi de grâce dans le rapport d'un serviteur au fils de la maison (4). Les fils, qui marchent encore dans la *voie*, mais gouvernés et vivifiés par l'Économie nouvelle, sont aux glorieux habitants de la patrie ce qu'est à l'homme parfait un enfant à peine sorti des langes (5).

Ce n'est pas assez d'avoir démontré la nécessité d'un complément pour la consommation finale des enfants

(1) Psalm., XXXVI, 10.
(2) S. August., de Peccat merit. et remiss., L. II, n. 9 et 10.
(3) L. IV, c. 6. T. I, p. 277, suiv.
(4) Galat., IV, 5. 6, 24, 37 ; Rom., VIII, 15, sqq.
(5) I Cor., XIII, 11, 12, 13.

adoptifs de Dieu. Il nous reste à dire quelles perfections il comporte ; et, parce que l'enfant de Dieu que nous sommes, est à la fois spirituel et corporel, nous traiterons successivement des perfections qui lui sont promises et qui l'attendent à ce double point de vue.

CHAPITRE II

La vision béatifique, considérée quant à son existence.

1. — Faite pour la vérité, l'intelligence humaine, réduite à ses forces naturelles, a la vue bien courte. Il est vrai que la foi, cette lumière de la vie présente pour les fils adoptifs de Dieu, ouvre devant leurs regards des horizons magnifiques, où nul œil humain ne saurait atteindre. C'est elle qui nous a révélé ces mystères sur Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, qui se cachent dans les profondeurs de l'éternité ; elle aussi, qui nous a montré le Dieu fait homme conversant parmi nous, et nous a dit : Voici l'agneau de Dieu qui efface les péchés du monde.

Sans la foi je ne connaîtrais ni les sacrements, puisque à chacun d'eux s'applique, dans sa mesure, ce que l'Église affirme tout spécialement du plus sublime de tous, la divine Eucharistie : « *mysterium fidei* — mystère de foi » ; ni les hautes destinées auxquelles il a plu à la divine bonté d'appeler sa chétive et coupable créature, ni tous les grands devoirs que cette vocation si gratuite nous impose. Que dis-je ? La foi seule, dans la condition présente de la race humaine, donne à celle-ci le pouvoir de connaître promptement, avec une ferme certitude et sans mélange d'erreur, ces vérités divines qui par elles-mêmes appartiennent au domaine naturel de la raison (1). C'est donc à bon droit que le sacrement qui l'infuse en nos âmes, le baptême au nom de la Trinité, se nomme le sacrement

(1) Concil. Vatic. Const. *de Fide cath.*, c. 2.

de l'illumination, que les baptisés sont les *illuminés*, les enfants de la lumière et du jour, et que leur entrée dans l'Église est saluée comme le passage des ténèbres à l'admirable lumière du Christ (1).

Mais enfin, si grandes que soient les clartés dont la foi nous entoure, ce n'est ni l'éclat du soleil, ni même son aurore. Qu'est-ce donc ? « Une lampe qui luit dans un endroit obscur, jusqu'à ce que le jour commence à paraître, et que l'étoile du matin se lève resplendissante dans nos cœurs (2). » La consommation dernière de l'enfant de Dieu sera de voir ce qu'il croit ; de passer des ombres au soleil, de la connaissance imparfaite à la pleine possession de la vérité, contemplée face à face en Dieu, la lumière par essence et la source de toute lumière.

Pour procéder avec ordre, établissons premièrement l'existence de la vision intuitive ; nous dirons plus tard, autant qu'il est permis à notre faiblesse, quelles en sont la nature et les propriétés. Il est de foi que cette grande destinée sera la nôtre. En dehors des preuves explicites que nous recueillerons bientôt, soit dans la révélation évangélique (3), soit dans la tradition de l'Église, il nous suffirait de savoir ce que Dieu a déjà fait en nous par sa grâce, pour pressentir avec certitude ce qu'il doit faire un jour pour nous dans le royaume de sa gloire.

Qu'est-ce que la grâce ? La vie éternelle dans son principe. Qu'elle se développe donc et qu'elle s'épanouisse, cette vie divine, et la voilà devenue la vie glorieuse, telle qu'elle est en Dieu ; une vie qui s'écoule, sans jamais finir, dans la contemplation tout amoureuse de la souveraine beauté. Qu'est-ce encore que la grâce ? Une partici-

(1) Hebr., VI, 4 ; I Thess., V, 5 ; I Joan., I, 7 ; I Pet., I, 6, etc.
(2) II Pet., I, 19.
(3) Rom., V, 23 ; Joan., VI, 40, etc.

pation à la nature même de Dieu. Qui ne voit que la participation à la nature va tout droit à la participation des actes, et par conséquent, à l'opération propre de Dieu, c'est-à-dire, à l'intuition de la divine essence ?

Que fait en nous la grâce ? Elle nous rend les fils adoptifs de Dieu, ses héritiers ; les frères, les membres, les cohéritiers de Jésus-Christ : autant de titres, pour qui sait les comprendre, à cette bienheureuse vision. La grâce et la gloire sont tellement enchaînées l'une à l'autre, que saint Thomas a pu dire en toute vérité « qu'elles se rapportent au même genre : car la grâce n'est en nous qu'un certain commencement de la gloire (1) » ; et que le catéchisme du Concile de Trente appelle la gloire, « une grâce à son état d'achèvement et de perfection (2). » C'est là ce que voulait exprimer Origène, quand il disait au juste, portant l'image de l'homme céleste : « Tu es un ciel et tu iras au ciel. *Cœlum es et in cœlum ibis* (3). »

Mais laissons là les inductions, et prêtons l'oreille aux oracles, où la vision de Dieu nous est expressément et directement affirmée. « Celui qui m'aime, a dit Jésus-Christ, sera aimé de mon Père, et je l'aimerai, et je me manifesterai à lui (4). » Ailleurs, pour confirmer la recommandation qu'il fait de respecter les petits et les enfants, il donne cette raison, « que leurs anges voient sans cesse la face du Père qui est dans les cieux (5). » Or, lui-même nous l'affirme, nous serons au ciel comme les anges de Dieu (6). Faut-il rappeler encore la béatitude

(1) S. Thom., 2-2, q. 24, a. 3. ad 2.

(2) Catech. Conc. Trident., *de Orat. dom.* P. IV.

(3) Orig., in Hierem., hom. 8, n. 2. P. Gr., t. 13, p. 340.

(4) Joan., XIV, 21.

(5) Matth., XVIII, 10.

(6) Matth., XXII, 30.

promise à la pureté du cœur, cette béatitude qui n'est autre, dans sa perfection, que la *vue de Dieu* (1)?

Jusqu'ici nous avons entendu le Maître. Ses disciples ne parlent pas autrement que lui. Maintenant, dit saint Paul, « c'est imparfaitement que nous connaissons, imparfaitement que nous prophétisons. Mais, quand viendra ce qui est parfait, alors disparaîtra toute imperfection... A présent, nous voyons Dieu comme dans un miroir, en énigme, sous des images obscures ; mais alors je le connaîtrai comme je suis moi-même connu de lui » (2), c'est-à-dire, immédiatement et par intuition. Même enseignement exprès chez l'Evangéliste saint Jean : « Mes bien-aimés, nous sommes dès maintenant les enfants de Dieu ; mais ce que nous serons un jour, n'apparaît pas encore. Nous savons qu'au jour où Dieu se manifestera dans sa gloire, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est en lui-même » (3), et non plus seulement tel qu'il se montre à nous par ses œuvres, ou dans les pâles clartés de la foi.

Méditons ces dernières paroles de l'apôtre : « Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons », donc jusqu'ici la ressemblance surnaturelle n'est pas achevée. Une ébauche plus ou moins fidèle n'est pas encore la perfection du portrait. Il faut que la nuée qui nous couvre la face de Dieu s'évanouisse et que l'éternelle lumière nous frappant, pour ainsi dire en plein visage, complète pour toujours en nous l'image de Dieu. « Comme un nuage que le soleil perce de ses rayons, devient tout lumineux, tout éclatant ; vous y voyez un or, un brillant ; ainsi notre âme exposée à Dieu, à mesure qu'elle le pé-

(1) Matth.,

(2) Cor., XIII, 10-12.

(3) I Joan., III, 2.

nètre, elle en est pénétrée, et nous devenons dieux en regardant attentivement la divinité, suivant la parole de saint Grégoire de Nazianze : un Dieu uni à des dieux » (1).

2. — Si grande est l'évidence de cette vérité dans la révélation, que la Sainte Eglise n'a jamais eu besoin de l'établir par des définitions expresses. Je sais que les Pères et les Souverains Pontifes ont plus d'une fois défendu notre dogme contre les attaques de l'hérésie : mais c'est que les novateurs, loin de nier la vision immédiate de Dieu, la revendiquaient, au contraire, comme un privilège de la nature. Témoins les Anoméens du quatrième siècle qui prétendaient voir et comprendre Dieu, comme il se voit et se comprend lui-même ; témoins encore les Béguards du moyen âge, condamnés par Clément V au concile œcuménique de Vienne (2).

Une définition plus importante au point de vue qui nous occupe, est celle qui vint, en 1336, finir une controverse à laquelle l'hérésie n'eut aucune part. Quelques théologiens, trompés par une fausse interprétation de certains textes scripturaires, estimaient que les élus, pour jouir de la vision de Dieu, devraient attendre le jugement général et la résurrection des morts. Un pape, Jean XXII, avait même comme docteur particulier défendu, sinon la certitude, au moins la probalilité de cette opinion. Je n'ai pas à faire ici l'histoire d'une controverse qui fut assez vive pendant quelques années. Il faut pourtant citer, du moins en partie, la décision finale, parce qu'elle exprime très nettement la foi de l'Eglise sur cette matière. Elle est du pape Benoît XII.

« Nous définissons en vertu de l'autorité apostolique que, depuis la mort et passion de Notre-Seigneur et, sui-

(1) Bossuet, 4e serm. pour la fête de tous les Saints.

(2) Clement., L. V, tit. 3 de hæret., c. 3, prop. 5.

vant l'ordre ordinaire de la divine providence, les âmes de tous les saints... pourvu qu'elles aient accompli leur purification..., voient l'essence divine ; qu'elles la voient d'une vision intuitive et faciale, tellement que cette divine essence se manifeste à elles immédiatement, clairement, ouvertement, sans qu'aucune créature s'interpose comme objet entre leurs regards et Dieu. Nous définissons, en outre, que de la même vue naît la jouissance de l'essence divine, et que cette jouissance et cette vision rendent les mêmes âmes véritablement heureuses, au sein de la vie et du repos éternel... Nous définissons enfin que la vision intuitive et faciale avec la jouissance, une fois commencée pour elles, continuera sans fin ni intermittence jusqu'au dernier jugement et par delà, durant l'éternité » (1).

Le Concile de Florence où fut ménagée, pour un temps malheureusement trop court, la réunion des Grecs à l'Eglise romaine, mère et maîtresse des églises, définit à nouveau, que « les âmes des justes, tant celles qui n'ont, après le baptême, contracté aucune tache de péché, que celles qui l'ayant contractée s'en sont lavées, soit quand elles habitaient leurs corps, soit quand elles les eurent quittés, entrent sans retard au ciel, et qu'elles y voient Dieu clairement et tel qu'il est, dans l'unité de sa nature et la trinité des personnes ; non pas toutefois avec la même perfection, mais suivant la diversité des mérites » (2).

Le lecteur a, sans doute, fait une remarque en comparant ces deux textes : c'est que là où Benoît XII ne parle que de la vision de l'*essence divine*, les Pères de Florence

(1) Bened. XII, Const. « *Benedictus Deus* », 4 cal. Febr., 1336.

(2) Conc. Florentin. Decret. Unionis Græcor. in Bulla Eugen. IV, « *Lætentur cœli* ».

font expresse mention de la *Trinité*. Cette différence de langage a-t-elle été motivée par quelque erreur qui se serait produite d'une époque à l'autre ? L'histoire n'en dit rien. Du reste, sous une forme un peu différente c'est toujours la même doctrine. Quel adorateur de la Trinité pourrait se persuader qu'il est même possible de contempler en elle-même l'essence de Dieu, sans voir tout ensemble le Père, le Fils et le Saint-Esprit ?

« Peut-être, demandait jadis saint Augustin, serons-nous heureux de la vue du Père, sans jouir de celle du Fils ? Ecoutez le Christ : Qui me voit, voit mon Père (1). Car, lorsqu'on voit le Dieu un, on voit du même coup d'œil le Père, le Fils et le Saint-Esprit » (2). Si par une immanence ineffable le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père, et le Père et le Fils dans le Saint-Esprit, et le Saint-Esprit dans l'un et dans l'autre ; si tous les trois, tout en restant distincts, sont une seule et même chose, une seule et même lumière, une seule et même infinie vérité ; enfin si cette très une et très simple essence est vraiment le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme parlent les Pères et les Conciles, voir intuitivement une personne sans voir les autres, contempler l'essence sans contempler les personnes, que serait-ce autre chose que voir et ne pas voir ? Il est vrai, dans l'état imparfait de notre connaissance, ces abstractions ne sont pas impossibles ; et Dieu peut être connu dans son unité, sans la connaissance et la foi de la Trinité. Mais pourquoi ? Parce que nous ne jouissons pas de la vision faciale ; parce que notre connaissance des choses divines est faite de notions empruntées aux multiples images de Dieu, répandues par lui dans la création.

(1) Joan., XIV, 9.

(2) S. August. Enarr. in psalm., 84, n. 9.

Oui, je le crois, si je suis fidèle à mon Dieu, je le contemplerai dans la terre des vivants. Je le verrai dans sa nature et dans ses personnes, face à face, sans intermédiaires, sans obscurités, sans voiles. Cette profession de foi, posée pour ainsi dire à la base, il m'est permis d'étudier avec une humble soumission le *comment* de ce que je crois. C'est la foi à la recherche de l'intelligence : « *Fides quærens intellectum* » ; recherche que l'Église ne condamne pas, quand elle est humble ; qu'elle approuve et même qu'elle encourage, tout en la dirigeant, pour qu'elle ne s'égare pas hors des sentiers de la vérité.

CHAPITRE III

De la nature de la vision béatifique. Le principe : l'essence divine, forme intelligible ; la lumière de gloire.

1. — C'est par la considération des choses qui tombent dans le champ de notre connaissance présente, que nous pouvons nous élever, à l'aide d'analogies, jusqu'à l'intelligence des réalités éternelles. Donc, afin d'arriver à quelque idée moins imparfaite de l'intuition de Dieu, notre héritage et notre gloire, jetons un regard sur la vision qui de toutes est le plus à notre portée, je veux dire sur la vision sensible dont notre œil est l'instrument. Que faut-il pour que je voie tel ou tel objet, cet arbre, par exemple ? Deux choses également indispensables : un organe vivant, et la présence lumineuse de l'objet dans l'organe. Que l'arbre vienne par son image se reproduire sur la rétine et s'unir à l'organe, si l'organe lui-même n'est pas animé, si la puissance de voir est éteinte en lui, point de vision. Pas de vision non plus avec un organe parfaitement sain, avec une faculté dans la plénitude de sa vie, tant que l'objet lui reste étranger.

Or, ce que nous avons constaté dans la connaissance sensible, se reproduit pour l'intuition intellectuelle. Donnez-moi l'intelligence la plus puissante et la plus libre dans son exercice, tout sera ténèbres pour moi, tant qu'aucun objet n'aura d'existence idéale en ma faculté de connaître. Supposez, au contraire, une intelligence toute baignée pour ainsi dire dans la lumière, s'il lui manque quelqu'une des conditions requises pour

qu'elle entre en acte, elle reste impuissante à contempler le vrai qui la pénètre. Disons donc, en un mot, que la loi générale de la connaissance comporte deux éléments absolument essentiels : premièrement, une faculté de connaître proportionnelle à l'objet ; secondement, la présence ou l'union du même objet avec la puissance qui doit le représenter.

C'est ce que l'Ange de l'École a très heureusement exprimé quand il a dit : « Pour constituer pleinement en nous le principe de toute vision, il faut la faculté de voir et l'union de l'objet visible avec cette faculté ; car il n'y a pas d'acte de vision, sans que la chose vue soit d'une certaine manière dans le sujet qui la contemple » (1). Remarquons cette expression générale : d'une certaine manière, *quodammodo*. C'est que tout objet de connaissance n'est pas également dans le sujet qui l'appréhende. J'ai conscience de mes propres pensées et de mes propres jugements : ils sont en moi par eux-mêmes et dans leur propre réalité. Je me représente un objet distinct de moi ; que cet objet soit esprit ou corps, il est en moi, non plus par sa substance, mais par l'image intelligible que j'en forme, grâce aux matériaux que m'a fournis la connaissance sensible.

Il ne peut s'agir ici d'expliquer en détail le phénomène complexe de notre activité intellectuelle. Mais ce qu'il importe de noter, c'est que l'objet, qu'il soit par lui-même ou par sa ressemblance dans la puissance de connaître, y joue le rôle de *forme*, puisqu'il la perfectionne, la complète et détermine l'opération qu'elle doit poser (2). Long-

(1) S. Thom., I p., q. 12, a. 2.

(2) « Effectus similatur causæ secundum formam suam. Forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectæ, sive sit idem quod intellectus, sive aliud ». S. Thom.. de Pot., q, 8, a. 1.

temps avant le docteur Angélique, saint Augustin avait exposé la même doctrine dans son immortel ouvrage sur la Trinité. « Il est manifeste, écrivait-il, que tout objet de notre savoir coopère à engendrer en nous la connaissance que nous avons de lui : car toute connaissance procède à la fois du connaissant et du connu » (1). C'est à ce dernier qu'il appartient de féconder l'intelligence, qui sans lui resterait stérile. Voilà pourquoi le grand docteur, considérant l'intelligence avec ce trésor d'images qui représentent en elle les différents objets du savoir une fois acquis, la nomme une « mémoire féconde » ; et c'est aussi la raison pour laquelle, en parlant de nos idées, les mots d'enfantement de l'esprit et de fruits de l'intelligence « *partus mentis, proles intellectus* » reviennent si fréquemment dans ses écrits.

Voilà donc quel doit être le principe prochain de notre vision, si nous sommes appelés à contempler Dieu face à face, comme il se contemple lui-même : une puissance vivante qui soit apte à fixer son regard sur ce soleil resplendissant de toute vérité, et Dieu présent dans cette puissance pour la féconder, l'*actuer* et la déterminer à le voir tel qu'il est en lui-même. Comment a lieu cette double élévation de l'intelligence créée, telle est la question que nous allons tâcher de résoudre, appuyés d'un côté sur les données de la foi, et de l'autre sur les conclusions d'une saine théologie.

2. — Commençons par la présence intelligible de Dieu dans l'âme qui doit le contempler en sa gloire. Dieu, nous le savons, est présent à toute créature ; et nous le savons encore, outre cette présence commune, il est uni d'une manière incomparablement plus intime aux âmes qui sont à lui par la grâce et par l'amour. Mais tout uni

(1) S. August., de Trinit., L IX, c. 16.

qu'il soit à ces créatures privilégiées, il ne l'est pas d'une présence qui le rende immédiatement intelligible pour elles. Tant qu'elles sont revêtues de notre mortalité, elles le connaissent, mais à travers les ombres de la foi, dans le miroir des créatures.

Comment leur deviendra-t-il assez présent pour qu'il leur soit intelligible en lui-même, et que sa lumière inaccessible tombe comme objet immédiat sous leur regard ? Suffira-t-il qu'il produise au fond de l'intelligence une image de lui-même, analogue à celles qui nous donnent la connaissance des objets distincts de nos actes et de nous-mêmes ? Ça été le sentiment de quelques docteurs ; mais tous les grands maîtres de la science sacrée sont unanimes pour écarter cette hypothèse. Saint Thomas d'Aquin résume en quelques lignes, dans la Somme théologique, les raisons principales qui le portent à rejeter toute fécondation par image, quand il s'agit de la vision de Dieu (1).

En voici la substance. Quant à l'union de l'objet avec la faculté qui doit atteindre la divine essence, aucune ressemblance créée, aucune image finie ne saurait y suffire. La première raison, c'est que rien ne peut être connu comme il est en lui-même par des représentations d'un ordre inférieur. Ainsi l'enseigne justement Denys l'Aréopagite, dans son traité des Noms divins (2). Qui dira jamais que l'image d'un corps puisse nous porter jusqu'à la pleine connaissance des choses immatérielles, considérées dans leur essence ? Dieu donc, étant incomparable-

(1) S'il plaisait à quelque lecteur d'étudier ces raisons dans tout le développement qu'elles comportent, il pourrait consulter S. Thomas, 1 p., q. 12, a. 2 ; Supplem., q. 92, a. 1 ; compend. Theol., Ia p., c. 105 ; 2a p., c. 9 ; de Verit., q. 8, a. 1, etc.

(2) Dionys.. de divin. Nomin., c. 1, § 1. P. Gr., t. 3. p. 588.

ment plus élevé par sa nature au-dessus de tout être créé, que ne l'est un pur esprit au-dessus d'un être matériel, il s'ensuit manifestement qu'aucune similitude créée n'est apte à nous en révéler clairement l'essence.

De plus, cette divine essence est l'Être même : privilège incommunicable à toute nature sortie du néant, puisqu'en devenant être pur elle serait Dieu. Or, comment ce qui n'est pas l'être, pourrait-il représenter l'Être, non pas tel qu'il se montre imparfaitement à nous sous les traits des créatures, mais dans sa propre substance, et tel qu'il est dans l'infinie pureté de sa nature ? Enfin, qu'est-ce que l'essence divine, sinon l'abime infini de l'être, océan sans rivages et sans fond, qui contient suréminemment toute beauté, toute perfection, toute réalité possible ? Or, une forme créée, quelque parfaite qu'on l'imagine, est nécessairement limitée dans sa vertu de représentation, puisqu'elle l'est dans son être. Vous aurez, si vous le voulez, des images distinctes de la justice, de la bonté, de la sagesse et des autres perfections qui découlent de Dieu ; mais une représentation de cette perfection souveraine, où toutes les splendeurs de l'être s'identifient dans une très simple et très indivisible unité, rien de créé ne vous la donnera jamais.

Si nulle image ne peut être la forme intelligible qui rende Dieu présent à l'esprit créé, que reste-t-il sinon que Dieu lui-même s'unisse par lui-même à nos intelligences, et qu'il soit en elles ce qu'il est éminemment pour lui-même, principe fécondateur et formel de la vision bienheureuse ? Et c'est là ce qu'il daignera faire pour ses élus. Cette essence qui est la plénitude de la vérité, s'infiltrera, pour ainsi dire, jusqu'au fond le plus intime de notre puissance intellectuelle, et par cette union merveilleuse elle réalisera pleinement le mot du prophète : « *in lumine tuo videbimus lumen.* Dans votre propre lu-

mière, ô mon Dieu, nous verrons votre lumière » (1).

Alors aussi nous comprendrons le texte si profond de l'apôtre bien-aimé : « Nous lui serons semblables, parce que nous le verrons comme il est en lui-même ». L'intelligence, pour connaître son objet, doit s'assimiler à lui, tellement que la mesure de l'assimilation soit aussi pour la connaissance la mesure de sa perfection. Donc voir Dieu, non pas de cette manière imparfaite à laquelle notre état d'enfance peut prétendre, mais par une intuition moulée pour ainsi dire sur celle de Dieu, c'est lui devenir incomparablement plus semblable, puisqu'il doit être lui-même en nous comme la forme vivante et le radieux complément de notre être intellectuel.

Ne me demandez pas comment peut se faire cette union de la lumière substantielle avec l'intelligence créée. Il nous suffit d'avoir montré qu'elle est absolument nécessaire pour concevoir la vision qui nous est promise. D'ailleurs, quelque mystérieuse qu'elle soit en elle-même, la raison n'a rien dans ses principes qui nous oblige à la rejeter. Nulle autre substance, il est vrai, fût-elle un pur esprit comme les anges, ne peut s'unir immédiatement à l'intelligence créée, de manière à devenir le principe déterminant d'une connaissance dont elle serait elle-même l'objet ; mais autre est la condition de l'essence divine, autre la condition de la créature. Celle-là seule est purement lumière et purement vérité, toute lumière et toute vérité, pendant que la créature participe à la lumière, mais n'est pas la lumière, participe à vérité, mais n'est pas la vérité, comme elle participe à l'être et n'est pas l'être par essence. Encore donc que la substance créée soit radicalement impuissante à jouer le rôle de forme intelligible en aucune intelligence autre que la

(1) Psalm., XXXV, 10.

sienne, il ne s'ensuit pas qu'on ait le droit d'attribuer la même impuissance à la substance increéée : car ce qui serait obstacle pour celle-là ne l'est plus pour celle-ci.

Une analogie mise en avant par l'Ange de l'École nous aidera peut-être à le concevoir. Voyez, dit-il, l'âme humaine : bien qu'elle ait son propre et qu'elle subsiste par elle-même, rien ne l'empêche de s'unir à la matière pour constituer avec elle un seul et même être, un seul et même principe de vie, parce qu'elle est forme et rien que forme. Mais le composé qui résulte de l'union, ne saurait en aucune manière devenir à son tour l'élément formel d'un autre être ; et la cause en est dans sa matérialité. Ainsi, dans l'ordre de la connaissance, il peut convenir à Dieu, la vérité pure, d'être la forme idéale d'un esprit créé, tout incompatible que soit le même rôle avec une essence qui n'est par elle-même ni la vérité, ni le foyer d'où jaillit toute lumière intellectuelle (1).

Le lecteur me saura gré de lui mettre encore une fois sous les yeux l'enseignement du B. François de Sales. « Quand nous regardons quelque chose, dit ce grand et saint docteur, quoy qu'elle nous soit présente, elle ne s'unit pas à nos yeux elle-mesme ; ains seulement leur envoye une certaine représentation ou image d'elle-mesme que l'on appelle espèce sensible, par le moyen de laquelle nous voyons. Et quand nous contemplons quelque chose, ce que nous entendons ne s'unit pas non plus à nostre entendement, sinon par le moyen d'une autre représentation et image très délicate et spirituelle que l'on nomme espèce intelligible... Nous voyons et entendons ainsi, Théotime, tout ce que nous voyons ou entendons en cette vie mortelle, ouy mesme les choses de la foy... Mais au ciel, ah ! mon Dieu, quelle faveur ! La divinité s'unira

(1) S. Thom., c. Gent., L. III, c. 51.

elle-mesme à notre entendement, sans entremise d'espèce ny représentation quelconque... O vray Dieu ! quelle suavité à l'entendement humain d'être à jamais uny à son souverain objet, recevant non sa représentation, mais sa présence ; non aucune image ou espèce, mais la propre essence de sa divine vérité et majesté... en sorte que la substance éternelle serve d'espèce, aussi bien que d'object, à nostre entendement.

« Bonheur infiny, Théotime ; et lequel ne nous a pas seulement esté promis, mais nous en avons des arrhes au très-sainct sacrement de l'Eucharistie, festin perpétuel de la grâce divine : car en iceluy nous recevons le sang du Sauveur en sa chair, et sa chair en son sang ; son sang nous estant appliqué par sa chair, sa substance par sa substance à nostre propre bouche corporelle, afin que nous sçachions qu'ainsi nous appliquera-t-il son essence divine au festin éternel de la gloire. Il est vray qu'icy cette faveur nous est faicte réellement, mais à couvert sous les espèces ou apparences sacramentelles, là où au Ciel la divinité se donnera à descouvert, et nous la verrons face à face comme elle est » (1).

Et ce qu'il y a encore d'admirable, c'est que l'intelligence, une fois que ce mariage tout spirituel avec la lumière substantielle qui la pénètre, est consommé, n'a plus besoin d'espèces intelligibles et d'images finies pour contempler le monde des êtres créés, *objet secondaire* de la vision bienheureuse. Dieu se voyant lui-même, connaît par le même acte toute créature distincte de lui, qu'elle soit existante ou simplement possible. Ce n'est pas ici le temps de le démontrer : mais, s'il est un fait certain, c'est que la connaissance que l'intelligence divine a des êtres créés, n'exige ni ne suppose en elle comme principe aucune

(1) S. Franç. de Sales, Traité de l'amour de Dieu, L. III. c. 11.

forme particulière qui les représente : la très parfaite simplicité de l'être divin s'oppose, comme une barrière insurmontable, à ce qui serait non plus une perfection, mais la dégradation de sa nature (1).

Et pourtant, la loi de toute connaissance exige que rien ne puisse être connu, s'il n'est ou par lui-même, ou par sa ressemblance, dans la faculté qui doit l'appréhender et le concevoir.

A qui demanderons-nous l'explication de ce mystère ? A l'infinie perfection de l'essence divine. Tout être, en dehors de Dieu, est de sa nature une imitation plus ou moins parfaite, un rayonnement plus ou moins pur de cette plénitude de l'être à laquelle tout participe, tout, excepté le néant. D'où il suit que, l'essence divine se posant devant le regard de Dieu, non seulement comme l'abîme sans fond des perfections incréées, mais encore comme le prototype et l'exemplaire de toute réalité finie. Dieu connaît par un seul et même acte et l'exemplaire et dans l'exemplaire tout ce qui lui ressemble à différents degrés. Sa propre essence est donc pour Dieu la forme intelligible, infiniment une, par laquelle se contemplant dans sa gloire, il voit d'un coup d'œil unique et toujours immuable, et ses perfections infinies, et cette universalité des êtres qui ne sont, ni ne peuvent être, qu'autant qu'ils le représentent par quelque côté.

Ces explications nous mèneront à l'intelligence d'une formule qui revient souvent dans les traités de nos théologiens scolastiques. Dieu, disent-ils, se voit lui-même en *lui-même* ; quant aux autres êtres, ce n'est pas en *eux-mêmes* qu'il les voit, mais dans sa propre essence. Est-ce à dire qu'il ne connaît d'eux que l'être qu'ils ont en lui ? Non, sans doute : car il voit tout ce qu'ils sont, et tout ce

(1) S. Thom., c. Gent., L. I. c. 51-52.

qu'ils ont en dehors de leur source première, c'est-à-dire en dehors de Dieu. Voir une chose en elle-même, c'est la voir par son *espèce* ou sa forme intelligible ; la voir dans un autre, c'est la connaître aussi, mais par la forme ou l'image de l'objet dans lequel on la voit. Donc, puisque l'essence divine est pour Dieu la forme unique, en vertu de laquelle il connaît tout ce qui tombe sous le regard de son intelligence, il est vrai de dire qu'il se voit lui-même en lui-même, et qu'il voit le reste en lui (1).

Donc, nous aussi, voyant en lui-même Dieu, la vérité souveraine, nous verrons tout en lui. Pourquoi ? Parce que cette même essence divine qui, n'étant qu'une seule et même chose avec l'intelligence de Dieu, fait qu'elle est l'infinie compréhension de tout le vrai, deviendra par la plus ineffable des unions la forme idéale de notre propre intelligence ; non pas une forme diminuée, mais une forme subsistante, archétype et modèle de toute participation créée de l'Être infiniment parfait. « Ainsi, dit encore l'Ange de l'École, dans l'intelligence créée qui voit Dieu, se réalise la condition de toute connaissance, je veux dire l'assimilation du sujet connaissant à l'objet connu ; car les ressemblances des choses préexistent dans leur archétype, l'essence divine, à laquelle cette intelligence est unie (2). »

3. — Après avoir étudié comment Dieu s'unit à l'intelligence de sa créature pour devenir l'objet de la contemplation béatifique, il nous reste à considérer cette puissance elle-même. Ses forces natives lui suffisent-elles ; ou bien, s'il lui faut quelque perfectionnement, est-ce assez de celui qu'elle a reçu de la foi ? Non, ni la raison ni la foi n'ont le pouvoir de nous élever jusqu'à cette vision

(1) S. Thom., c. Gent., L. I., c. 53-55 : 1 p., q. 14, a. 5 et 6.

(2) S. Thom., 1 p., q. 12, a. 9.

sublime, où Dieu sera par lui-même et dans sa propre essence le terme immédiat de notre intuition. J'ai déjà démontré qu'elle est sur ce point l'impuissance radicale de la nature (1). De la foi, je n'ai qu'un mot à dire : c'est que, tout en ouvrant devant nous de nouveaux et radieux horizons, elle ne change pas notre mode *naturel* de penser et de concevoir. Donc, où les énergies naturelles de l'homme seraient absolument impuissantes, le secours qu'elle nous apporte, ne saurait suppléer à l'incapacité de la seule raison. La foi nous fait croire ; et il faut voir ce que nous croyons. Aussi la sainte Écriture nous avertit que la foi ne demeure pas (2). C'est la connaissance imparfaite de la *voie* ; ce n'est pas la lumière qui nous est réservée pour le *terme*.

Que faut-il donc à l'intelligence, si la vertu naturelle de la raison, si la clarté surnaturelle de la foi ne sont pas capables de porter nos regards à ces mystérieuses hauteurs ? La théologie nous répond : la *lumière de gloire*, c'est-à-dire une force intellectuelle d'un ordre supérieur, qui réponde à la forme divine par laquelle l'esprit de l'homme doit contempler son Dieu (3). Prêtons encore une fois l'oreille aux enseignements du maître. « Il est impossible, nous dit-il, qu'un être s'élève à des opérations surpassant les siennes, à moins de recevoir au préalable un surcroît de force et de vertu.

« Ce complément peut lui venir, il est vrai, d'un simple accroissement d'intensité dans son énergie première. Ainsi la chaleur, par cela seul qu'elle devient plus vive, produit des effets de plus en plus violents. Mais, observons-le bien, ces effets, pour grands qu'ils soient, ne

(1) L. II, c. 2, t. 1, p. 92 et suiv.

(2) I Cor., XIII.

(3) S. Thom., 1 p., q. 12, a. 5.

changent pas alors de nature et sont toujours de même espèce. Voulez-vous avoir des opérations d'un ordre incomparablement plus élevé, ce n'est plus seulement la même force, rendue plus intense, que vous devez appliquer ; c'est une vertu nouvelle qu'il faut surajouter à l'énergie primitive. Nul corps ne se couronnera d'une auréole lumineuse, si le soleil ne vient l'inonder de ses rayons. Or, la vertu naturelle de l'intelligence est absolument impuissante à voir Dieu face à face. Donc elle a besoin de recevoir un complément de lumière intellectuelle ; et ce complément doit être d'une nature éminemment supérieure, puisque la raison dernière de son impuissance tient à l'essence même de sa vertu native (1). » Ce complément indispensable est ce que les théologiens sont convenus d'appeler la *lumière de gloire* : lumière, parce qu'il dissipe nos ténèbres originelles et nous rend Dieu visible ; lumière de gloire, parce que voir Dieu, c'est la gloire de la créature encore plus que celle de Dieu.

Cette preuve est péremptoire : mais il en est d'autres qui ne mènent pas moins certainement à la même conclusion. Rappelons-nous que la vision béatifique suppose, comme élément nécessaire, une union très spéciale de l'intelligence avec la lumière increéée, principe et terme de cette vision. Or la même union, loin de rendre oiseuse la lumière de gloire, ne peut s'expliquer sans elle. En effet, deux choses qui n'étaient pas unies, ne peuvent s'allier intimement l'une à l'autre, sans que l'une des deux, pour le moins, subisse quelque changement. Ce principe est assez clair par lui-même. D'ailleurs nous nous en sommes déjà servis pour démontrer que l'habi-

(1) S. Thom., c. Gent , L. III, c. 53 ; S. Franç. de Sales, Traité de l'amour de Dieu, L. III, c. 14 tout entier.

tation du Saint-Esprit dans les justes ne va pas sans une transformation surnaturelle des âmes, qu'il gratifie de sa présence. Si donc aucune intelligence créée ne peut aspirer à la vision de Dieu, sans que l'essence divine soit en elle comme une forme infiniment intelligible qui l'enveloppe et la pénètre, il faut une modification du côté de la créature : car l'immuable stabilité de la nature divine s'oppose à toute idée de changement dont elle deviendrait le sujet. Or, cette transformation de l'intelligence humaine, où la trouverons-nous, si la lumière de gloire, au lieu d'être une réalité, n'est qu'un vain mot ?

Ajoutons une troisième et dernière preuve. L'essence divine est une forme intelligible qui, de sa nature, est tellement propre à l'intelligence de Dieu qu'elle n'a de proportion qu'avec elle : car en Dieu ces trois choses, l'intelligence qui connaît, l'objet qui est connu et le principe formel d'où procède la connaissance, sont une seule et même chose, sans division ni distinction. Comment la même forme intelligible pourrait-elle devenir la forme d'une intelligence créée, si cette intelligence ne recevait en elle-même une participation, plus profonde et plus sublime, de l'intelligence à qui cette forme est naturellement propre ? Donc, encore une fois, il est nécessaire, pour la vision béatifique, que l'intelligence créée soit faite à l'image de l'intelligence incréée par une assimilation qui surpasse en excellence toute autre lumière intellectuelle, que celle-ci vienne de la nature comme la raison, ou de la grâce comme la foi (1). Ainsi, voilà pour la lumière de gloire deux fonctions qui se complètent et s'appellent : d'une part, elle est le trait d'union nécessaire entre l'âme du voyant et la lumière divine qui la féconde ; et de l'autre, une capacité de surcroît qui donne

(1) S. Thom., c. Gent., L. III, c. 53.

l'aptitude nécessaire pour contempler la splendeur infinie, présente en chacun des élus.

Je l'avoue, cette doctrine n'est pas de foi dans chacun de ses détails. Ce que tout catholique doit croire, parce que l'Église éclairée de la révélation l'a solennellement défini, « c'est que l'âme humaine a besoin de la lumière de gloire pour s'élever à la vision de Dieu, et pour jouir de lui dans la béatitude » (1). Quant à la détermination plus explicite et plus précise de cette élévation surnaturelle, elle est, dans une mesure plus ou moins large, du ressort de la science théologique. Une chose indubitable, c'est que les mêmes raisons qui prouvent l'existence de vertus infuses, antérieures aux actes méritoires, démontrent la nécessité d'une élévation semblable pour l'intelligence, admise à la contemplation de l'éternelle beauté. Ni l'analogie de la nature et de la foi, ni la perfection d'état, requise pour la béatitude, ne nous permettent d'imaginer une lumière de gloire qui ne poserait dans l'âme aucun principe réel et permanent d'opération divine (2).

Je ne crois pas qu'on trouve rien dans les Pères qui oblige à mettre ces vérités en doute. Il est vrai qu'ils ne parlent pas expressément de ce principe créé que nous avons nommé lumière de gloire. C'est la remarque de Petau (3) ; mais il faut bien reconnaître que tous exigent dans les bienheureux une vertu supérieure aux forces naturelles, comme ce grand théologien l'accorde et le démontre dans les mêmes textes. Qu'on applique après cela le nom de lumière de gloire soit à l'essence divine qui s'unit à l'intelligence comme sa forme idéale, soit à la vertu créée qui fortifie l'intelligence elle-même, c'est là

(1) Concil. Viennens. Damnat. error. Beguardorum... prop. 5.

(2) S. Thom., 2. 2, q. 175, a. 3, ad 2 ; de Verit., q. 20, a. 2 ; q. 13, a. 2, etc.

(3) Petav., de Theolog. dogmat., t. 1, de Deo, L. VII, c. 8, n. 3.

une pure dispute de mots, puisqu'on est d'accord sur le fond de la doctrine.

Il ne me paraît pas, non plus, qu'on puisse attaquer la théorie de saint Thomas, de saint François de Sales et des Scolastiques au nom des textes accumulés par le docte Thomassin (1). Suivant celui-ci, la doctrine des Pères se résumerait en deux affirmations principales. Premièrement, la forme intelligible qui rend Dieu visible à l'âme bienheureuse, est le Verbe ; de là cette expression si connue : « voir dans le Verbe ». En second lieu, la lumière de gloire n'est autre que le Saint-Esprit, uni très présentement à l'intelligence du voyant. « Ainsi, c'est par Dieu qu'on voit Dieu, parce que le Saint-Esprit est la puissance par laquelle on le voit, et le Fils est l'*espèce* dans laquelle on le voit » (2). Ces deux affirmations, dis-je, même en supposant qu'elles expriment bien la pensée des Pères à qui Thomassin les attribue, ne vont nullement contre notre doctrine. On en sera pleinement convaincu, pour peu qu'on se rappelle les caractères hypostatiques du Fils et du Saint-Esprit, et les lois de l'*appropriation*.

Puisque le Fils procède par voie d'intelligence, comme Verbe, et par conséquent, comme lumière et comme vérité, quoi de plus naturel que d'attribuer singulièrement au Fils ce qui convient à l'essence divine, en tant qu'elle est lumière et vérité ? De plus, qu'est-ce que le Verbe, si ce n'est l'image, la ressemblance, le visage, la parole, la manifestation vivante et substantielle de Dieu ? Donc, il y a là un nouveau titre pour que le rôle d'image et la fonction de forme idéale que remplit la divinité dans la

(1) Thomass., de Deo, L. VI, c. 16.

(2) Dans un appendice spécial sur *le verbe* dans la vision béatifique, nous dirons ce qu'on peut entendre par ces mots : « voir Dieu dans le Verbe ».

vision béatifique, lui soient *appropriés*, plutôt qu'au Père ou qu'au Saint-Esprit. D'autre part, ne faut-il pas voir dans le principe supérieur d'activité qui doit relever l'intelligence et la rendre apte à la contemplation de Dieu, le suprême et dernier *perfectionnement* de la créature raisonnable, le *don* par excellence qui soit fait à l'homme, la cause prochaine de son *union* bienheureuse avec Dieu ? Or, si je ne me trompe, c'est là précisément le caractère des effets divins que nous attribuons singulièrement à celui qui se manifeste comme le complément de la Trinité, le Don personnel, l'Union du Père et du Fils, c'est-à-dire, à l'Esprit-Saint.

J'ai lu dans l'Évangile : « Personne ne connaît le Père, que le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler (1) ». Et encore : « Celui qui m'aime, sera aimé de mon Père, et je l'aimerai, et je me manifesterai à lui » (2). Faudra-t-il en conclure que cette révélation qui nous est faite du Père et du Fils, est l'œuvre exclusivement personnelle du Fils Unique ? Nullement : car je lis ailleurs : « Personne ne connaît ce qui est en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu ; or, nous n'avons point reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui est de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits » (3). C'est toujours la même loi des *appropriations*, au moyen de laquelle tout s'éclaire et se concilie dans l'harmonieuse unité d'une vérité totale.

Une erreur que je ne saurais passer tout à fait sous silence, consisterait à supposer, comme quelques-uns semblent l'avoir fait jadis, que la lumière de gloire est la propre vision de Dieu, devenue par je ne sais quel écoulement la vision même de la créature. Chimères d'esprits dévoyés qui ne méritent pas qu'on s'attarde à les réfuter.

(1) Matth., X, 27.
(2) Joan., XIV, 21.
(3) I Cor., II. 11, 12.

Car n'est-ce pas folie que se flatter de voir par un acte qui ne serait pas nôtre ? S'il n'y a pas d'autre vision que celle de Dieu, diriez-vous cent fois qu'elle m'est communiquée, cette vision n'est pas à moi ; ce n'est pas un acte où je retrouve ma propre vie. Donc, si parfaite que soit la vision divine, elle me laisse dans les ténèbres. Répondrez-vous que, si la vision divine n'est pas vôtre, vous en avez la conscience, et que par cette conscience vous entrez en possession de son objet ? Ce serait encore une illusion manifeste : car ce qui tombe sous l'œil de votre conscience, ce sont vos actes propres et non pas ceux d'autrui. Qui voudrait aller au fond de semblables théories, y trouverait bientôt le panthéisme comme corollaire ou comme principe ; et cette raison suffit à elle seule pour qu'elles soient universellement bannies de toute école et de tout livre catholiques. Mais c'est assez parler du principe prochain de la vision béatifique. L'heure est venue d'en étudier explicitement l'objet et les opérations (1).

(1) Le texte qui suit mérite d'être cité comme très propre à éclaircir plusieurs des idées contenues dans ce 3e chapitre. « Oportet nunc considerare et intelligere quis sit modus videndi Deum per essentiam. In omni siquidem visione oportet ponere aliquid quo videns visum videat. Et hoc est vel essentia ipsius visi, sicut cum Deus cognoscit seipsum, vel aliqua similitudo ejus, sicut cum homo videt lapidem. Et hoc ideo quia ex intelligente et intelligibili oportet aliquo modo fieri in intelligendo unum. Non autem potest dici quod essentia divina videatur ab aliquo intellectu creato per aliquam similitudinem... Omnis enim similitudo divinæ essentiæ in intellectu recepta non potest habere aliquam convenientiam cum essentia divina, nisi analogice tantum. Et ideo cognitio quæ esset per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam, sed multo imperfectior quam si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis... Restat ergo ut illud quo intellectus creatus Deum per essentiam videt, sit essentia divina. Non autem oportet quod ipsa essentia divina fiat forma intellectus ipsius, sed quod se habeat ad ipsum ut forma. . » S. Thom., de Verit. q. 8, a. 1.

CHAPITRE IV

De la nature de la vision béatifique. L'objet principal et les objets secondaires.

1. — Commençons par l'objet principal de cette bienheureuse vision. Que verrons-nous ? Ce que Dieu voit lui-même en lui-même. Ce qu'il est par son essence, c'est-à-dire la plénitude infinie de l'être, de la beauté, de la bonté, de la gloire, de la sainteté, de la puissance, en un mot, la plénitude de la perfection : car il est tout cela dans l'incomparable fécondité de son être, et tout cela est en lui vérité, la vérité substantielle, vivante, universelle, éternelle. Ce qu'il est dans les profondeurs de sa vie divine ; c'est-à-dire, la connaissance infinie que de toute éternité le Père a de sa propre beauté, et ce Verbe égal à lui-même dans lequel il se dit éternellement ses splendeurs infinies, image infiniment parfaite d'un Père infiniment parfait ; c'est-à-dire encore, l'amour infini de cette bonté, source de toute bonté, par lequel et le Père et le Fils produisent l'Amour personnel, l'Esprit-Saint, troisième et dernière personne de l'adorable Trinité.

Oui, c'est ce que nous verrons sans intermédiaire, sans distance, sans efforts, sans démonstration, face à face, par une intuition façonnée sur l'intuition du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Ces grands mystères que nulle intelligence créée ne peut concevoir, et dont elle n'aurait pas même le soupçon, si le Fils qui est au sein du Père, ne nous les avait révélés par son Esprit ; ces mystères, dis-

je, mystère de la nature divine, mystère de l'éternelle génération du Verbe, mystère non moins insondable de la procession du divin Esprit, mystère enfin d'un Dieu unique en trois personnes, seront à nu devant l'œil de notre âme : nous y plongerons nos regards, et nous verrons plus que nous ne croyons.

Il ne faut pas s'imaginer, en effet, que Dieu puisse se montrer à qui le contemple, à demi, comme par fragments. Il est l'unité pure ; par conséquent, le voir, c'est le voir *tout entier*. Je peux admirer la splendeur extérieure d'un palais, sans connaître aucunement les beautés qu'il renferme, parce qu'en lui ces différentes parties sont distinctes. Je peux encore, dans l'état présent de ma connaissance, concevoir une perfection de Dieu, sans me représenter les autres et même en les ignorant ; mais c'est que Dieu, ne s'offrant à moi que dans ses images, les concepts que j'en forme sont nécessairement imparfaits et multiples comme elles. Mais, encore une fois, comment les bienheureux habitants du ciel pourraient-ils voir une perfection divine et ne pas voir l'autre, contempler l'essence et ne pas contempler en même temps chacune des personnes, si ces perfections sont avec l'essence une seule réalité très simple et très indivisible ; et si les personnes, bien que distinctes entres elles, sont elles-mêmes absolument identiques à l'essence (1)? Donc nous verrons Dieu tout entier.

Et pourtant, nous ne le verrons pas *totalement*, c'est-à-dire, nous ne le *comprendrons* pas autant qu'il est intelligible en lui-même. La raison que les théologiens en donnent est si manifeste qu'il suffit de la formuler pour dissiper toute incertitude. Dieu, c'est l'être infini, et parce que l'être et la vérité vont de pair, c'est la vérité sans

(1) Concil. Lat., IV, c. « *Damnamus* ».

limites et sans fond. Donc, il est infiniment intelligible, et par conséquent rien qu'une intelligence infinie n'est capable de le connaître aussi complètement qu'il peut être connu. La lumière de gloire, si haut qu'elle porte la vertu de l'esprit créé, ne lui fera jamais franchir les bornes essentielles qui lui sont imposées par sa nature. A Dieu seul il appartient de sonder, jusque dans ses dernières profondeurs et ses replis les plus intimes, l'océan de lumière qui est lui-même. Versez-le, cet océan, dans tout autre autre vase que l'immensité de l'intelligence divine, il débordera de toutes parts. Et voilà pourquoi les esprits bienheureux seront éternellement ravis d'une double admiration : l'une pour l'infinie beauté qu'ils contemplent, et l'autre pour les abîmes infinis où se perdent leurs regards, et qu'ils adorent, sans pouvoir les pénétrer jamais ; heureux de voir les merveilles qu'ils embrassent, non moins heureux de savoir que la beauté qu'ils aiment est tellement infinie que seule elle peut se connaître totalement et se *comprendre*.

2. — Non seulement la vision des créatures béatifiées ne peut être, comme celle de Dieu, une compréhension parfaite de l'être infini, mais la mesure de vision n'est pas la même pour tous. La gloire répond à la grâce, et la béatitude aux mérites. Ce que saint Paul nous affirme de la différence entre les corps glorifiés, est encore plus vrai des esprits et des âmes. Parmi ces convives de l'éternel banquet, il en est à qui Dieu, vraie nourriture des intelligences, se communique plus libéralement qu'à d'autres. Les parts de l'héritage sont inégalement distribuées aux enfants d'adoption, parce qu'ils apportent des titres inégaux au souverain dispensateur qui les donne et qui se donne. C'est là ce que Notre-Seigneur faisait entendre à ses disciples, quand il leur disait, avant de les quitter : « Il y a beaucoup de demeures dans la mai-

son de mon Père » (1). Certes, il n'en est aucune qui ne réponde à la magnificence du Père qui les a préparées pour ses fils ; mais qui ne voit pourtant qu'autre doit être la place qu'il réserve aux héros de la vertu, autre celle qui attend le chrétien dans lequel il voit une ressemblance moins achevée de Jésus-Christ, son fils premier-né.

Or, je sais que l'élément principal de la béatitude, celui qui détermine la mesure de tous les autres, est la vision de la divine beauté. Il y a eu, parmi les théologiens, des controverses sur l'essence de la béatitude ; ceux-ci la mettant dans la vision, ceux-là dans l'amour, ou dans la jouissance, et d'autres dans tous ces actes à la fois. Mais ce qui n'est ni ne peut être sujet à discussion, c'est que dans les saintes Écritures, dans le langage de l'Église, et dans le sentiment commun des fidèles, la primauté appartient à la vision. Partout, le ciel nous est représenté comme la cité de la lumière (2), et la lumière se rapporte à l'intelligence qui voit, avant d'aller au cœur qui aime et qui jouit. « O Seigneur, crient de toutes parts les justes, montrez-nous à découvert votre visage et ce sera notre salut » (3).

Ce que l'Église demande pour ses fidèles, à l'heure du dernier combat, ce qu'elle prie son Époux de leur accorder, quand elle confie leur dépouille mortelle à la terre, c'est que, reçus dans la région de la lumière, ils jouissent de la présence de leur Rédempteur, et le contemplent

(1) Joan., XIV, 2.

(2) Apoc., XXI. 23 ; XXII, 4, 5 ; Is., LX, 19.

(3) In lucis regione constituas... Dirige in conspectu tuo viam meam... Dedisti eis lumen ut viderent te ». Offic. defunctorum. « Redemptorem tuum facie ad faciem videas, et praesens semper assistens manifestissimam beatis oculis aspicias veritatem ». Ordo commendat, animae.

face à face. Quelle est enfin la suprême espérance de tout chrétien mourant dans la paix de son Seigneur et le baiser du Christ ? Voir Dieu ; le voir comme il est en lui-même, le voir comme il en est vu, non plus à travers les ombres, mais dans la manifestation radieuse de sa clarté (1) ? C'est, j'en conviens, l'amour, plus que la connaissance, qui nous meut dans la poursuite et vers la possession de la souveraine bonté ; mais le privilège de la connaissance est de nous rendre cette bonté présente, d'en être l'*appréhension*, et par conséquent de la faire véritablement nôtre.

Si donc la béatitude est inégale pour les enfants du Père céleste, la vision qu'ils ont de ses beautés infinies doit avoir des degrés. D'où peut venir cette différence, puisque la même essence s'assimile leurs esprits comme forme intelligible, puisque la même vérité souverainement une s'offre comme objet à leur intuition ? Assurément, ce n'est pas de l'intelligence elle-même. La Reine du ciel, considérée dans ses facultés naturelles, quelques perfections que lui reconnaisse notre amour, n'est pas comparable aux esprits angéliques. Et pourtant, qui oserait dire ou penser qu'un ange, fût-il le plus sublime des séraphins, plonge au sein de Dieu un regard aussi ferme, aussi pénétrant, aussi large que cette glorieuse mère du Sauveur ? Le génie n'est ni le titre à la récompense éternelle, ni la mesure à laquelle cette récompense est proportionnée.

Les visions chez les bienheureux sont inégales, parce que tous ne participent pas de la même manière à l'infinie perfection de l'intelligence divine ; en d'autres termes, parce que la lumière de gloire, ce principe prochain de l'intuition de Dieu, ne leur est pas infusée au même

(1) I Joan., III, 2 ; I Cor., XIII, 12 ; Joan., XVII, 24.

degré. Or, ajoute saint Thomas d'Aquin, la mesure de cette lumière ne sera pas la plus ou moins grande vertu de la nature, mais la charité. « Car là où il y a plus de charité, il y a plus de désir, et c'est de la véhémence du désir que vient l'aptitude à recevoir le bien poursuivi » (1).

On arriverait aux mêmes conclusions, si l'on considérait la forme intelligible, principe nécessaire de l'intuition qui met l'âme en possession de Dieu. En effet, si Dieu se voit infiniment, parce qu'en lui et la forme intelligible qui est son essence, et l'intelligence elle même sont une seule et même infinie réalité, plus cette même forme s'unira parfaitement à l'esprit créé, plus complètement aussi la créature devra participer à la compréhension divine. Or, nous l'avons déjà montré, ce qui fait que l'essence de Dieu, très intimement présente à toute créature raisonnable, ne l'est d'une manière immédiatement intelligible qu'aux seules intelligences bienheureuses, c'est la lumière de gloire. En elle et par elle la vérité, plénitude et source de toute vérité, se met en quelque sorte dans le champ de notre rayon visuel. Donc, à proportion que cette lumière deviendra plus intense, et rayonnera d'un éclat plus vif, les splendeurs de Dieu deviendront plus intelligibles, non certes en elles-mêmes, mais pour l'infirmité de notre vue créée.

Mais encore est-il possible que, voyant Dieu tout entier, nous ne le voyions ni totalement ni même également ? Ce que nous venons de considérer le démontre, bien que nous ayons peine à l'imaginer. Les théologiens et les saints, pour nous aider à le mieux concevoir, ont cherché des exemples parmi les choses qui, nous touchant de plus près, sont aussi à notre portée.

Écoutons d'abord les ingénieuses comparaisons de

(1) S. Thom., I p., q. 12, a. 6 ; c. Gent., L. III, c. 58.

saint François de Sales : « Cette lumière du soleil visible qui est limitée et finie,est tellement veüe toute de tous ceux qui la regardent, qu'elle n'est pourtant jamais veüe totalement de pas un, ni mesme de tous ensemble. Il en est presqu'ainsy de tous nos sens. Entre plusieurs qui oyent une excellente musique, quoyque tous l'entendent toute, les uns pourtant ne l'oyent pas si bien, ni avec tant de playsir que les autres, selon que les aureilles sont plus ou moins délicates. La manne estoit savourée toute de quiconque la mangeoit, mais différemment néanmoins, selon la diversité des appétitz de ceux qui la prenoient, et ne fut jamais savourée totalement : car elle avoit plus de différentes saveurs, qu'il n'y avoit de variétez de gousts ès Israëlites » (1). Non content de ces analogies, le saint nous met encore sous les yeux et les poissons de la mer « qui jouissent de la grandeur incroyable de l'Océan », sans en voir jamais toutes les plages ; et les oiseaux « qui s'esgayent à leur gré dans la vasteté de l'air, sans que jamais aucun oyseau, nes mesme toute la race des oyseaux ensemble, soit jamais parvenu à la supresme région d'iceluy (2). »

Ces exemples et d'autres du même genre ont leur utilité ; et c'est ce qui m'a porté à les transcrire. Mais nos docteurs en offrent un autre moins matériel, et par conséquent moins éloigné de la vérité sublime qu'il s'agit de mettre en lumière. Voyez, disent-ils, une de ces vérités fécondes et maîtresses, comme il s'en trouve à la base des sciences humaines. Parmi ceux à qui le principe est connu, quelle inégalité dans la mesure d'intelligence qu'ils en possèdent ! Là où le regard perçant du génie va découvrir tout un monde de conclusions que cette vérité

(1) S. Franç. de Sales, Traité de l'amour de Dieu, L. III, c. 15.
(2) Idem, *ibid.*

contenait en germe, des esprit plus ordinaires iront à peine au delà des premières conséquences, si toutefois ils ne s'arrêtent pas à la simple appréhension du principe. Et voilà quelque image de ce qui se verra dans la contemplation de la vérité souverainement pleine et souverainement parfaite, commun objet de l'intelligence divine et des bienheureux esprits.

3. — Jusqu'ici nous n'avons parlé que de l'objet principal de la vision bienheureuse ; mais là ne se borne pas le merveilleux spectacle offert aux enfants d'adoption. Dieu, se voyant lui-même, du même éternel regard, voit toutes choses en lui-même. C'est là une formule dont le sens nous est connu, puisque nous avons eu l'occasion de dire ce qu'elle exprime. Et nous aussi, contemplant Dieu dans sa gloire, nous verrons en lui des spectacles tels que nulle intelligence ne peut les concevoir : ses créations, ses œuvres innombrables ; leur origine, leurs rapports, leur histoire, leurs progrès, leur consommation. Ces voies de la providence, si saintes et si droites, mais parfois si mystérieuses que notre faiblesse serait tentée d'y prendre du scandale, ne seront plus un secret pour nous. Ce que la nature et la grâce ont de plus profond, ce que les sciences sacrées et profanes présentent de plus obscur, tout cela le moindre des élus, le plus petit dans le royaume des cieux, le connaîtra sans erreur, sans incertitude, non point par raisonnement, ni par démonstration, mais par intuition, dans la même lumière où Dieu le contemple et le comprend.

Rappelons-nous, en effet, que la même essence, archétype premier de tout ce qui n'est pas Dieu, modèle souverainement parfait de tout ce qui, dans un degré quelconque, participe ou peut participer à l'être, est pour les élus, comme pour Dieu, la forme infiniment intelligible d'où procède la vision bienheureuse. Si donc elle est, à

l'exclusion de toute autre image intellectuelle, une raison suffisante pour que rien n'échappe au regard de Dieu, elle peut et doit être aussi, toute proportion gardée, le principe qui supplée très éminemment à toute ressemblance finie dans les intelligences glorifiées.

Ainsi l'ordre de notre connaissance sera très heureusement renversé. Ici, nous voyons les perfections invisibles de Dieu, par l'intelligence que nous en donnent ses œuvres visibles, remontant des créatures à leur auteur. « Sortis de la terre d'exil, et citoyens des cieux nous n'aurons plus besoin de cette échelle... La créature céleste a devant elle, à sa portée, ce par quoi elle contemple les choses divines. Elle voit le Verbe, et, dans le Verbe, ce qui a été fait par le Verbe. Plus d'obligation pour elle de mendier auprès des œuvres la connaissance de l'ouvrier. Bien plus, même pour connaître ces œuvres, elle ne descend pas jusqu'à elles ; car elle les voit là où elles se manifestent sous un jour incomparablement plus lumineux qu'en elles-mêmes » (1).

Il serait téméraire de prétendre définir jusqu'où s'étend, pour chacun des élus, cette vision des créatures en Dieu. Disons, avant tout, qu'il en est d'elle comme de la vision même de Dieu ; c'est-à-dire, que le champ en est d'autant plus vaste, que la lumière de gloire et l'essence divine avec elle ont pénétré plus avant dans l'âme pour l'assimiler à l'intelligence increéée. Ce qu'il y a d'absolument certain, c'est que nulle créature n'arrivera jamais à connaître en Dieu tout ce que la toute-puissance pourrait réaliser en dehors de lui : car il serait tout un de connaître en Dieu tous les êtres possibles, et de *comprendre* la toute-puissance, ou, ce qui revient au même, de *comprendre* l'infinie perfection de Dieu. Comment, en effet,

(1) S. Bernard., de Considerat., L. V, c. 1, n. 1.

puis-je voir en Dieu toutes les œuvres qui peuvent sortir de ses mains, si je n'ai pas adéquatement sondé sa puissance ; et comment connaître adéquatement la puissance, sans avoir la compréhension de toute la perfection divine avec laquelle cette même puissance est identifiée ?

Ce qui n'est pas moins indubitable, c'est que chacun des élus contemplera, dans la lumière divine, toutes les choses existantes qui l'intéressent, tout ce qu'il pourra légitimement désirer savoir. D'après cette règle formulée par l'Ange de l'École, les saints du ciel ont en Dieu l'intuition immédiate des prières que nous faisons monter vers eux, comme aussi des honneurs que nous rendons à leurs glorieux mérites (1). La même règle nous oblige à conclure que tous les êtres de la création, tous les faits qui se déroulent et se dérouleront dans la longue série des âges, tout, dis-je, jusqu'aux pensées les plus fugitives et les plus cachées, est présent par la lumière de gloire au regard humain de notre Sauveur : parce que tout, sans exception, se rapporte à lui comme au roi de l'univers, au pontife universel, au juge souverain des vivants et des morts (2). Enfin, c'est en vertu du même principe que nous pouvons nous croire perpétuellement sous les yeux de Marie, notre mère du ciel. N'est-ce pas un désir bien légitime pour une mère de connaître, autant du moins que faire se peut, tous les pas, toutes les démarches,

(1) S. Thom., 2-2, q. 83, a. 4. ad 2 ; Suppl., q. 72. a. 1.

(2) *Id.*, 3 p., q. 10. a. 2. « Nihil prohibet dicere quod post diem judicii, quando gloria hominum et Angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quae Deus *scientia visionis* novit ; ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina. Sed anima Christi ibi plane videbit omnia, sicut et nunc videt ; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora secundum gradum quo Deum cognoscent, et sic anima Christi de his quæ præ aliis videt in Verbo, alios illuminabit ». Id., IV, D. 49, a. 5, ad 12.

tous les sentiments, tous les besoins de ses enfants, surtout quand ces fils sont d'un âge plus faible et dans une condition plus périlleuse ? Je n'insisterai pas davantage sur cette dernière application, parce que je l'ai développée plus longuement dans un autre ouvrage (1).

Remarquons pourtant de quelle consolation nous peut être cette doctrine, dans la douleur que nous cause la perte des personnes qui nous sont chères. Mourant dans la paix du Seigneur, elles nous quittent pour un temps ; mais grâce à l'éternelle extase où les jette la vue toujours présente de leur Dieu, nous ne sommes pas absents de leur pensée, puisque, suivant la mesure que le demandent et notre intérêt et le plein rassasiement de leurs désirs, elles nous voient dans le miroir infiniment clair de la lumière divine (2). Et quel spectacle au ciel pour chacun des élus quand, tout pénétré de cette lumière, il y contemplera la vivante et radieuse multitude de l'armée des saints, avec ses beautés, ses félicités et sa gloire !

Là, si vous daignez m'y recevoir, comme je l'espère de votre infinie miséricorde, je vous verrai, ô mon Sauveur Jésus, dans les splendeurs de votre humanité glorifiée ; j'aurai perpétuellement sous le regard de mon âme et les plaies que vous avez acceptées pour moi, et ce Cœur mille fois plus rayonnant dans votre poitrine qu'il ne parut jadis à la bien-aimée de ce divin Cœur, Marguerite-Marie. Là, dans un miroir infiniment pur, je vous verrai aussi, ô sainte et très aimable Vierge Marie, mère de mon Seigneur et la mienne, et je m'enivrerai de vos perfections et de votre beauté, sans égale après celle de Jésus

(1) La dévotion au Sacré-Cœur, L. IV, c. 4, p. 311 et suiv.

(2) Elles nous voient, dis-je, d'une vue qui surpasse incomparablement en clarté celle qui convient aux yeux de notre chair, et non moins immédiate qu'elle.

votre Fils. Là, tout ce que j'aime, tout ce que j'admire, tout ce dont je pourrais souhaiter la présence et la vue, me sera montré dans un jour incomparablement supérieur aux clartés de notre soleil. Après cela, qui s'étonnerait d'entendre les saints, à la vue des magnificences que l'art et la nature étalent à leurs yeux, s'écrier dans leurs transports : Oh ! que la terre est donc laide pour moi, quand je regarde le ciel !

Les saints docteurs ne se lassent pas d'exalter les clartés et l'étendue de la connaissance que Dieu communique à ses élus. « Que peuvent-ils ignorer, puisqu'ils voient Celui qui sait tout », demande Saint Grégoire le Grand, en parlant des Anges (1). « Comment, dit-il encore, y aurait-il quelqu'un à rien ignorer, là où tous voient ensemble Dieu, la source de la science » (2).

« Oh ! l'admirable abondance, où il n'y a rien de ce qui déplairait, où l'on a tout ce que l'on désire ! Serait-ce donc la gloire consommée, s'il y avait quelque chose de caché pour nous ? C'est pourquoi notre science ne connaitra pas de ténèbres, et voilà la sagesse qui rassasiera pleinement la curiosité de l'homme. O sagesse, qui sera la connaissance parfaite de tout ce qui est au ciel et sur la terre : car nous boirons la science de toutes choses à la source même de la sagesse, *in ipso fonte sapientiae rerum omnium cognitionem bibentes* » (3).

C'est un beau spectacle que le monde des corps contemplé dans la lumière de Dieu ; mais qu'il est plus ravissant celui qu'au ciel nous offrira le monde des âmes. Je me rappelle une parole de sainte Catherine de Sienne : « Si nous pouvions voir une âme en état de grâce, ne

(1) Moral. L. II. c. 3.

(2) Id., hom. 34 in Evang., n. 14.

(3) S. Bernard., serm. 16, de tripl. genere bonor., n. 7.

concevant rien de plus beau, nous la prendrions pour Dieu même, et nous tomberions à genoux pour l'adorer ». Bossuet écrit de son côté : « Qui verrait une âme en qui Dieu est par la grâce, croirait en quelque sorte voir Dieu même, comme on voit en quelque sorte un second soleil dans un beau cristal, où il est entré, pour ainsi dire, avec ses rayons » (1).

Or, ce spectacle nous l'aurons éternellement sous les yeux. Tous seront pleinement sous le regard de tous. C'est ce que prêchait saint Augustin à son peuple. Alors, disait-il, les pensées du cœur seront à nu. « Que craignez-vous ? A présent, vous cachez vos pensées, vous avez peur qu'on ne les connaisse : c'est peut-être que vous avez dans l'esprit des choses mauvaises, honteuses ou vaines. Mais là, il n'y aura au cœur rien que de bon, rien que d'honnête, rien que de pur, rien que de vrai. Comme ici-bas vous montrez votre visage, ainsi vous voudrez alors qu'on vous voie la conscience. Et là, mes bien-aimés, nous nous connaîtrons tous. Pensez-vous que vous m'y connaîtrez, parce que vous m'avez connu ici, et que vous ne connaîtrez pas mon père, parce que vous ne l'avez pas connu ?... Non, vous connaîtrez tous les élus de Dieu. Et ce n'est pas aux traits du visage qu'on se connaîtra, mais dans une lumière incomparablement supérieure... Pleins de Dieu, ils verront divinement. *Divine videbunt, quando Deo pleni erunt* » (2).

Ils verront divinement leurs frères en béatitude ; verront-ils aussi les malheureux que l'enfer a pour toujours engloutis dans ses abîmes, et leurs tourments ? Oui, ré-

(1) Bossuet, Lett. de piété. Lett. 25.

(2) S. August., serm. 243 ; in dieb. paschal., 14, n. 5. Saint Grég. le Grand a un mot pour caractériser cette transparence universelle des bienheureux. La Jérusalem céleste est pour lui « Civitas, clara per aurum, per vitrum perspicua ». Moral., L. 34, c. 15.

pond encore saint Augustin ; et c'est en ce sens qu'il interprète le dernier verset d'Isaïe : « Toute chair adorera devant ma face, dit le Seigneur ; et ils sortiront, et ils verront les cadavres des hommes qui ont prévariqué contre moi ». « Ils sortiront, dit-il, non pas d'un mouvement corporel, mais par l'intelligence et par la vision manifeste des tourments de ceux qui sont en dehors de la Jérusalem céleste. Il manquerait, semble-t-il, quelque chose à la perfection de leur béatitude et de leur reconnaissance, si cet effroyable contraste entre eux et les réprouvés ne leur faisait comme toucher au doigt combien grande est leur récompense, et la miséricorde qui les a sauvés » (1).

(1) S. August., de Civit. Dei, L. XX, c. 22 ; S. Thom., Supplem., q. 94, a. 1. On lit dans les dialogues de sainte Catherine de Sienne, c. 42, que Notre-Seigneur lui dit un jour : « La vue des damnés augmentera dans les justes la jouissance de ma bonté : car la lumière se connaît mieux par les ténèbres, et les ténèbres par la lumière ».
« Ibi dum justi sine fine damnatorum cruciatus conspiciunt, in Dei laudibus crescunt ; et quia et in se cernunt bonum quo remunerati sunt, et in illis supplicium quod evaserunt, erit gratiarum actio et vox laudis ». Ricard. a. S. Victore, Explic. in Cantic. c. 10. P. L., t. 196, pp. 435, sq.

CHAPITRE V

De la nature de la vision béatifique. L'acte en lui-même et ses propriétés.

1. — Cette étude sur la vision béatifique resterait incomplète si nous ne parlions de *l'acte* lui même, après en avoir considéré le principe immédiat et l'objet. La première question qui se pose, est celle-ci : Cette opération sera-t-elle unique et toujours la même, ou faut-il croire qu'il en sera d'elle ce qui en est de nos pensées présentes, c'est-à-dire qu'il y aura multiplicité et succession d'actes ? Disons-le tout d'abord : c'est d'un seul coup d'œil, par le même acte, que les élus contemplent et Dieu et tout ce qu'ils voient en Dieu.

Cette réponse découle manifestement des notions que nous avons établies : car la forme idéale qui détermine leur intelligence ; en d'autres termes, l'objet souverainement intelligible qui la pénètre de sa lumière et la féconde, est infiniment un. Donc, puisque l'opération répond à la forme idéale, elle ne saurait être multiple, sans qu'il y eût, par le fait même, un renversement total des lois intellectuelles. Si nous concevons malaisément cette immensité d'un seul regard, c'est que, dans l'état d'imperfection de nos connaissances naturelles, avec une intelligence où chaque objet vient se peindre dans sa ressemblance particulière et limitée, nous ne pouvons comprendre la puissance et l'efficacité de cette forme unique, où se résument toute lumière et toute vérité.

Un pour chaque moment de la durée, l'acte de l'intui-

tion divine sera-t-il aussi toujours le même, identiquement le même, sans terme, sans intermittences ni succession, éternel par conséquent ? Oui, toutes ces propriétés sont les siennes.

Point de terme : car ne serons-nous pas toujours avec Dieu (1) ? Et celui-là serait-il avec Dieu qui cesserait de le contempler face à face ? Pourquoi la vision bienheureuse aurait-elle une fin ; pourquoi subirait-elle la moindre interruption ? Est-ce parce que l'être sur lequel elle s'appuie, viendrait à périr, ou s'effacerait pour un instant ? Mais Dieu, qui est l'objet de cette vision, est l'éternité même ; mais l'âme qui seule en est le sujet et le principe intime, est immortelle. Est-ce parce que la forme idéale qui illumine l'intelligence, s'en retirerait ou subirait quelque éclipse ? Mais les dons de Dieu sont sans repentance ; et s'il s'éloigne, s'il se détourne d'une âme, c'est qu'elle-même a posé la cause de cet abandon. Serait-ce donc parce que les enfants de Dieu viendraient à se détacher de leur Père ? Mais, comme nous l'expliquerons bientôt, l'âme qui le contemple devient impeccable, immobilisée qu'elle est dans la perfection de l'amour.

Est-ce enfin parce que des influences extérieures, agissant sur ces bienheureux esprits, pourraient les troubler dans leur extase et les distraire de la vue de leur Dieu ? Certes, je comprends ces obstacles et ces distractions dans notre condition présente. On n'y peut demeurer longtemps fixé dans la même contemplation, lors même que la volonté ne ménage aucun effort pour éloigner tout ce qui pourrait en détourner l'esprit. C'est que l'exercice de nos facultés les plus hautes, encore qu'il n'ait aucun organe matériel pour principe, est dans une nécessaire et continuelle dépendance par rapport aux sens, à l'imagination, à mille

(1) I Thess., IV, 17.

autres causes différentes qui le troublent ou, du moins, en changent la direction. Mais rien de semblable ne saurait atteindre l'âme du *voyant* : car la contemplation qu'il a de son Dieu ne tient par aucune attache aux fonctions des facultés inférieures.

Descendons plus encore, s'il est possible, au fond des choses. Pourquoi dans l'esprit créé ce passage si fréquent d'une pensée à une autre pensée ? C'est que dans chacune notre puissance de connaître n'est entrée que très incomplètement en acte ; en d'autres termes, c'est que la forme idéale qui l'*actue*, n'a pas si pleinement conquis la force vitale de l'intelligence, qu'une seconde forme ne puisse s'en emparer au détriment de la première. Mais quand l'essence infinie de Dieu s'est comme infusée dans les profondeurs de l'intelligence pour l'appliquer tout entière à la contemplation de ses beautés, quelle autre image serait assez puissante pour la supplanter jamais ? Quoi donc ? Il y aurait pour le savant, l'artiste ou le saint de ces visions tellement saisissantes que nul bruit extérieur, nulle excitation sensible ne suffisent parfois à les divertir de leur extase ; et Dieu, l'éternelle vérité, se dévoilant avec toutes ses splendeurs, permettrait à je ne sais quelles causes créées de venir interrompre le ravissement où sa vue met les âmes ? Au reste nous avons sur ce grave sujet les affirmations très expresses du pape Benoît XII dans la Constitution déjà mentionnée : nous y lisons, en effet, que la vision intuitive et la jouissance béatifique qui en émane, doivent persévérer « éternellement, sans interruption ni relâche » (1).

Saint Thomas avait tout dit en deux mots : « Cette opération est unique et éternelle » (2). Unique : donc pas de

(1) Cf. L. IX, c. 2.

(2) « Haec operatio in eis est unica et sempiterna » 1. 2, q. 3, a. 2,

multiplicité ; éternelle : donc ni de succession ni fin. Quelle chose admirable que cette contemplation de notre grand Dieu ! L'avons-nous bien comprise : toute vérité, toute beauté, toute splendeur, vue, possédée d'un seul regard dans cet unique et immobile présent qui se nomme l'Éternité ! Un saint Ignace, après une extase de huit jours entiers, revient pour ainsi dire au milieu des mortels, et s'émerveille d'apprendre que son ravissement ait duré plus d'un moment. Interrogez les élus à qui la mort du Rédempteur ouvrit les portes du ciel, et demandez-leur combien il y a de temps qu'ils jouissent de la face du Seigneur ; et si le bon plaisir de Dieu le leur permet, ils vous répondront : Il n'y a pour nous qu'un instant ; mais un instant qui ne passe ni ne s'écoule, parce qu'il appartient non plus au temps mais à l'éternité (1).

Oui, je conçois maintenant la signification profonde contenue dans les paroles de mon divin maitre : « La vie éternelle, ô mon Père, est qu'ils vous connaissent, vous le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé » (2) ; et de ces autres encore que l'Évangéliste a mises à la suite de la sentence finale : « Et les justes iront à la *vie éternelle* » (3). La vue de Dieu est la vie dans son acte le plus parfait : car elle est une opération de l'intelligence, et la plus sublime qu'on puisse imaginer quant à l'objet et quant au mode de l'atteindre, puisque l'un est l'être par excellence, et l'autre, une intuition. C'est la vie éternelle : car de quelque côté qu'on regarde cet acte de vie, soit qu'on

ad 4. « Creaturae spirituales quantum ad affectiones et intelligentias in quibus est successio, mensurantur tempore.., Quantum vero ad eorum esse naturale, mensuratur ævo ; sed quantum ad visionem gloriæ participant æternitatem ». Id. 1 p., q. 10. a. 5. ad 1.

(1) S. Thom., c. Gent., L. III, c. 62.

(2) Joan., XVII, 3.

(3) Matth., XXV, 46.

le considère en lui-même, soit qu'on en examine le principe et l'objet, on ne trouve rien qui donne l'idée de succession, rien même qui rappelle la possibilité du changement. Là donc, comme dit excellemment le grand Augustin, « nos pensées ne voltigeront plus, passant d'un objet à l'autre, et revenant sur ce qu'elles ont quitté : un coup d'œil embrassera toute notre science (1). »

(1) S. August., de Trinit., L. XV, c. 16. Rien de beau comme les passages des *Confessions* où le grand docteur parle de l'immuable félicité des Anges, de cette félicité qui, nous l'espérons, sera la nôtre. « Voulez-vous nier qu'il y ait quelque créature, si élevée et si unie par un chaste amour au vrai Dieu, au Dieu véritablement éternel, qu'encore qu'elle ne lui soit pas coéternelle, elle ne se sépare et ne se retire jamais de lui pour tomber dans les changements du temps ; mais se repose toujours dans l'heureuse et parfaite contemplation de Dieu ? Car, vous aimant, Seigneur, autant que vous le commandez, vous vous montrez à elle, et vous lui suffisez tellement qu'elle ne se détourne jamais de vous, pas même pour se tourner vers soi-même. C'est là la maison du Seigneur, non pas une maison terrestre ou céleste, ayant la nature des corps, mais une maison toute spirituelle et participant de votre éternité, parce qu'elle est sans tache et le sera toujours... Elle procède de vous, ô mon Dieu, néanmoins elle est entièrement différente de vous, et n'est pas vous-même. Il est vrai, nous ne trouvons de temps ni avant elle, ni en elle, parce qu'elle contemple toujours votre face et n'en détourne jamais son regard, ce qui la soustrait à tout changement ; toutefois, en vertu de sa mutabilité native, elle pourrait s'obscurcir et se refroidir, si la grandeur de l'amour qui l'unit à vous, ne faisait d'elle un midi tout resplendissant et tout embrasé de vos feux. » Confess., L. XII, c. 5. Et ailleurs : « Que ces hiérarchies des anges, élevées au-dessus des cieux, chantent incessamment vos grandeurs ; bienheureux esprits qui ne sont pas obligés de considérer ce firmament de vos saintes Ecritures pour y lire et connaître votre parole. Ils voient toujours votre visage et, sans l'aide des syllabes du temps, ils y lisent les conseils de votre éternelle volonté. Ils les lisent, ils les embrassent, ils les aiment. Ils lisent toujours, et ce qu'ils lisent ne passe pas... Leur livre ne se ferme point ; il ne se repliera jamais, parce que vous êtes vous-même ce livre, et que vous le serez éternellement. » Id., *ibid.*, L. XIII, c. 5.

2. — Et pourtant, cette vision, si unique et si parfaite qu'elle soit, n'exclut pas les confidences particulières où Dieu révèle à ses élus soit les libres conseils de sa volonté, soit des faits contingents qu'il ne leur a pas montrés dans son essence. Elle n'exclut pas non plus les actes plus ou moins multipliés de connaissance qui répondent à des images créées, naturellement acquises ou divinement infuses.

Voilà comment les esprits angéliques, bien qu'ils fussent investis de la lumière divine comme d'un soleil, n'ont appris que plus tard les temps fixés pour l'Incarnation du Verbe, et plusieurs circonstances du mystère ; comment les docteurs et particulièrement le grand Aréopagite, nous parlent d'illuminations qui descendraient du cœur de Dieu jusqu'aux derniers ordres des anges, en passant par les hiérarchies et les ordres plus élevés. Voilà surtout pourquoi les théologiens s'accordent à reconnaître dans le Dieu fait homme, outre la science des *compréhenseurs*, c'est-à-dire la vision béatifique, une science infuse et même une science acquise. Dieu, qui est magnifique dans ses dons, veut que l'intelligence de ses élus reçoive tous les genres de perfection dont elle est capable. Mais ses libéralités ne vont pas contre l'ordre essentiel des choses ; et quelque brillants que puissent être ces astres secondaires, allumés au ciel des esprits bienheureux, ils pâlissent tous devant l'unique et toujours actuelle intuition, comme les étoiles devant le soleil. Elle seule, en effet, reproduit au vif le mode de connaissance naturellement propre à Dieu ; celui, par conséquent, qui fait la substance même de l'éternelle béatitude.

3. — Qu'il me soit permis de m'attarder quelques instants à l'examen de certaines idées sur la vision béatifique que je trouve émises dans de récents ouvrages. S'il faut en croire les auteurs, Dieu ne s'arrêtera pas dans la

manifestation qu'il fait de lui-même à ses élus. Contemplant sa face adorable, ils ne cesseront d'y découvrir des perfections nouvelles ; et, leur amour croissant à proportion de la connaissance, ce sera le progrès continu, le progrès indéfini dans la béatitude, sans autres limites que celles de l'éternité.

Deux considérations, l'une tirée de la nature de Dieu, l'autre, de celle de la créature intelligente, leur paraissent décisives en faveur de cette opinion. Dieu ne serait pas le souverain bien, s'il ne tendait à se répandre : c'est là son besoin et sa loi ; et il nous le montre clairement, puisque, suivant la belle formule de saint Augustin, chacun de ses bienfaits est le gage de largesses plus abondantes : « *beneficia Dei, beneficia et pignora* ». Peut-on se persuader que ces effusions de la libéralité divine se tariront au ciel, et que Dieu prononcera là ce mot qu'il n'a dit jamais ici-bas : *satis*, c'est assez ? D'autre part, la nature créée ne peut se contenter d'une félicité qui serait toujours la même. Une vie sans progrès et comme immobilisée ne peut être la vie parfaite : car la vie, c'est le mouvement. Et puis, n'y a-t-il pas à craindre qu'un spectacle, tout ravissant qu'il soit, n'engendre je ne sais quel ennui, si de nouvelles surprises et de plus émerveillantes extases n'en viennent dissiper la monotonie ?

Si tout cela n'avait d'autre but que de faire admettre, en dehors de la vision béatifique, certaines manifestations divines et certaines connaissances qui se succèdent dans les intelligences glorifiées, il y aurait lieu de relever l'exagération des termes, et plus encore l'inanité des preuves ; toutefois, la conclusion ne présenterait rien d'inadmissible en elle-même. Mais c'est de l'acte essentiel et de la vision béatifique qu'il s'agit. Or, à ce point de vue qui est le sien, la nouvelle doctrine, loin de pouvoir s'appuyer, com-

me elle le prétend, sur la nature de la béatitude ou sur la perfection divine, y trouve sa réfutation.

Vous prétendez que l'infinie bonté de Dieu ne s'explique pas sans des largesses toujours plus abondantes. Oubliez-vous que, s'il n'a pas dit « c'est assez », pendant la durée de l'épreuve, c'est que ses fils étaient alors dans l'état de croissance, et que le saint usage des bienfaits reçus les préparait à d'autres bienfaits. Mais au ciel, c'est l'état de l'homme parfait. Le vase est plein, et comble est la mesure. Dès le premier abord, le voyant a mis dans son regard toute l'énergie, toute l'ampleur dont le jugement de Dieu l'a rendu capable. Pour étendre le champ de la vision, il faudrait un accroissement de grâce sanctifiante, un perfectionnement dans la lumière de gloire : car l'acte est adéquat à son principe. La flèche est entrée dans l'océan de lumière aussi loin que la portait la poussée de l'amour, et cet amour lui-même n'augmente pas, puisque les élus sont arrivés au *terme*.

Du reste, les prodigalités de Dieu, loin de s'arrêter, continuent plus que jamais de couler à flots : car cette splendeur de gloire, il la conserve ; cette perfection suprême de la connaissance, elle est constamment de lui. Quoi ! vous admirez la bonté divine, quand elle fait monter le soleil à l'horizon des âmes, et vous la jugeriez moins bienfaisante, quand elle les noie constamment dans les clartés d'un éternel midi ?

Vainement nous objectez-vous encore qu'une vie sans mouvement n'est pas une vie. Je l'avoue, pas de vie sans mouvement ; mais avouez, à votre tour, que le mouvement qui fait la vie parfaite, n'emporte avec lui ni changement, ni succession, ni progrès, puisque tout cela n'est autre chose que le passage de la puissance à l'acte, et suppose l'imperfection même de la vie. S'il y a une vie souverainement pleine et souverainement parfaite, c'est bien la vie divine, Dieu lui-même étant sa propre vie. Mouvement infiniment

parfait, parce que c'est un acte infiniment pur; mouvement infiniment immobile puisqu'il est l'éternel et l'immuable par excellence. L'immobilité du cadavre, c'est la totale privation de la vie ; l'immobilité dans la contemplation de la beauté suprême en est la possession la plus complète. Donc, pour conclure, la vie des élus sera d'autant plus parfaite qu'elle sera moins mobile, moins changeante, et moins progressive.

Ne craignez pas que cette vision de Dieu, toujours uniforme, toujours la même, ne vous devienne à la fin monotone et fastidieuse. « Rien, dit à ce sujet le docteur Angélique, rien n'est fastidieux de ce que l'on contemple avec une admiration toujours égale : car où l'admiration demeure, là aussi demeure le désir. Or, il est impossible que la divine substance n'excite pas éternellement l'admiration de l'esprit créé qui la contemple : car s'il peut la *voir*, jamais il ne pourra la *comprendre* » (1). Remarque profonde qui bien méditée ferait taire tous les scrupules.

Je comprends l'ennui devant le spectacle de toute beauté différente de la beauté infinie. Il peut naître de l'objet lui-même; par exemple, quand j'y découvre des imperfections qui ne m'avaient pas choqué dès l'abord. Il a sa source dans la fatigue ou dans les préoccupations qui accompagnent la jouissance : c'est un beau concert, mais je souffre, mais des affaires urgentes m'appellent; s'il se prolonge, mon attention se partage, et voici bientôt le dégoût qui succède au plaisir. Et puis, une faculté ne peut-elle pas être satisfaite, sans que les autres aient la jouissance qu'elles réclament? Enfin, par cela même que ce que je vois ou j'entends, est d'une beauté finie, ni mon intelligence ni mon cœur n'ont leur plein rassasiement ; de là malaise, inquiétude, quand, les premiers transports passés, le vide se fait sentir.

(1) S. Thom., c. Gent., L. III, c. 62. Cf. L. IX, c. 4, p. 171.

Mais, ô beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, il n'y a rien de semblable à redouter pour les fils que vous admettez à voir votre face : ni les défauts qui choquent, puisque vous êtes toute perfection ; ni la lassitude qui énerve, puisque le corps et les organes, fussent-ils encore passibles, n'ont aucune part à l'opération la plus spirituelle qui se puisse concevoir ; ni l'inquiétude dans les facultés inférieures de l'âme, puisque la vision de Dieu ne va pas sans leur perfectionnement complet ; ni le sentiment du vide, puisque vous remplissez pleinement toute la capacité de l'esprit qui vous contemple (1). Que si, malgré ces réponses, vous prétendez encore que la simple continuité d'une même intuition ne peut rassasier perpétuellement notre soif de connaître, je vous demanderai comment Dieu ne se lasse pas de la compréhension qu'il a de lui-même, lui dont le regard est l'immobile éternité.

(1) S. Thom , IV, D. 49, q. 3, a. 2, ad 3.

CHAPITRE VI

De l'amour béatifique. Son principe, ses propriétés.

1. — Les enfants de Dieu, au terme de leur croissance spirituelle verront Dieu ; c'est ce que nous avons essayé d'expliquer comme en bégayant. Eux seuls auraient pu nous dire clairement et ce qu'ils contemplent et comment ils le contemplent : mais, outre que c'est le secret du ciel, notre infirmité serait impuissante à comprendre ce qu'ils nous en diraient. Même impuissance au regard de l'amour : car, en voyant, ils aiment, et la mesure de leur amour est celle-là même qui nous rend si incompréhensible la vision, dont il est la naturelle conséquence.

Ils voient et ils aiment. Des enfants longtemps exilés qui se trouvent pour la première fois en présence du plus aimant et du plus aimable des pères : pâle image de l'entrée des élus dans la vision qui nous est promise. Leur cœur pourra-t-il ne pas bondir d'amour à rompre leur poitrine, quand ils le verront si bon, si grand, si royal, si glorieux ? Ils l'aimaient tant déjà, sans l'avoir vu autrement qu'au travers d'épaisses ténèbres, à la lueur de la foi, dans ses effets, et comme à distance. Maintenant qu'ils le contemplent à découvert, et que d'un seul coup d'œil, si ferme que rien ne l'éblouit, si libre que rien ne l'arrête, ils entrent dans l'abîme deux fois insondable de ses processions intérieures et de ses essentielles perfections ; maintenant qu'ils le possèdent, qu'ils le touchent, et qu'ils se savent indissolublement possédés par lui, quels ne doivent pas être leurs élans, leurs ardeurs et leurs transports !

Incapable par elle-même de nous renseigner sur ces hautes destinées, parce qu'elles répondent non pas à la nature mais à la grâce, la philosophie peut cependant aider notre foi de ses lumières pour nous en faire entrevoir la grandeur et la sublimité. En effet, que nous apprend-elle de notre faculté d'aimer, c'est-à-dire, de la volonté ? C'est que chacun de ses actes est essentiellement un mouvement vers le bien et le bon. Seul celui-ci l'émeut ; il est, pour parler la langue des théologiens et des philosophes, son objet formel, comme la couleur est l'objet de la vue, la vérité, celui de l'intelligence. Certes, il est en notre pouvoir de promener en quelque sorte nos désirs sur une infinité d'objets divers ; mais à la condition pourtant que l'œil de l'esprit nous montre en eux l'aimant qui seul nous attire, une réalisation plus ou moins parfaite de l'idée du bien. Impossible à nous de vouloir le mal pour le mal, comme il est impossible d'affirmer intérieurement le faux,parce qu'il est le faux. Et cela est si vrai, que pour aimer ce qui n'est digne ni de notre estime ni de nos affections, nous devons, par une illusion grossière, lui prêter les perfections qu'il n'a pas.

Allons plus loin, et demandons-nous d'où vient à ces biens particuliers qui font l'objet de nos poursuites, la perfection qui nous provoque à leur recherche ; cherchons, en d'autres termes, où cette idée, cette raison de bien, « *ratio boni* », dont l'attrait seul est capable de nous mouvoir, a son plein et total épanouissement. La saine philosophie nous répond : de Dieu et en Dieu. Oui, tous ces rayons de bonté, répandus sur les créatures, émanent de lui, comme de leur source originelle : oui, c'est en lui seul que l'universelle matière de nos aspirations et de nos amours se condense, en quelque sorte, avec une plénitude infinie : il est le bien par essence, le bien souverain, total, pur, absolu.

Et voilà pourquoi le docteur Angélique nous dit quelque part (1) que le premier moteur de toute puissance appétitive est Dieu : car lui seul a dans son infinie perfection le pouvoir d'entraîner toute volonté ; lui seul, en faisant la créature à l'image de sa bonté, lui communique à des degrés divers et lui conserve cet attrait par où elle est aimable (2). Nulle volonté, si perverse qu'elle soit, ne peut tendre vers l'objet de ses appétits, sans tendre implicitement vers Dieu ; puisque cet objet est, en vertu même de sa nature, une participation finie de l'infinie bonté. Saint Augustin, dans son magnifique langage, n'a-t-il pas appelé Dieu « le bien de tout bien ; le bien d'où tout bien ; le bien qui n'est que bien » (3) ?

Regardez-le maintenant cet enfant de Dieu, tourmenté par la soif inextinguible qui le porte et le pousse à l'amour de ce qui est bon et parfait. Que fera-t-il, s'il ne se livre pas de toute l'impétuosité de son cœur à cette bonté qui se manifeste si clairement, et qui se donne si libéralement à lui ? Elle est en elle-même le bien suprême, puisqu'elle est tout être et toute perfection ; elle est encore son bien suprême à lui : la posséder, n'est-ce pas arriver du même coup à la plénitude de son être et de sa perfection propre ?

Dieu étant le souverain bien est aussi le suprême amour. Il nous aime, non pas comme il aime toutes choses, mais en ami qui ouvre son cœur à son ami, qui lui fait part de ses secrets les plus intimes, qui l'appelle à la commu-

(1) « Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum : quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem ». S. Thom., 1 p., q. 44, a. 4, ad 3.

(2) S. Thom., de Verit., q. 22, a. 2.

(3) S. August. Enarr. in psalm., XXVI, n. 8 ; col. de Trinit., L. VI, c. 3, n. 4.

nion de tous ses trésors et de sa propre vie. Quel moyen de ne pas répondre par l'amour à cet incomparable amour, quand on le voit, quand on le touche et qu'il est plus impossible de s'en distraire, même un instant, que de s'ignorer soi-même ?

Ils verront et ils aimeront. La théologie nous apprend qu'au sein de la divinité la connaissance et l'amour vont de pair : tellement que, si Dieu par essence est l'infinie compréhension de lui-même, il en est aussi l'amour infini. Par elle encore nous savons que du Père et du Verbe de Dieu, terme éternel de l'éternelle connaissance qu'a le Père de leur commune bonté, procède éternellement le divin Esprit, c'est-à-dire l'amour vivant et consubstantiel de cette même bonté. Donc, pour que l'image réponde à son exemplaire, pour que la copie retrace son modèle, il faut aux contemplateurs créés de la bonté divine un amour qui s'harmonise avec leur connaissance, en jaillisse comme l'Esprit de Dieu jaillit de son Verbe, et lui soit égal en perfection.

Considéré dans son principe, l'amour des fils adoptifs arrivés au *terme* ne diffère pas de celui qu'ils ont eu dans la *voie*. L'un et l'autre coule de la même source, la divine charité. Ainsi, le perfectionnement final de la volonté ne répond pas de tous points à celui de l'intelligence. En celle-ci, la lumière de gloire succède à la foi ; avec ses obscurités et ses voiles, la foi ne peut être le principe de la vision face à face, ni n'est compatible avec elle. Comment croire, même sur l'autorité de Dieu, ce que l'on contemple dans une clarté merveilleuse, sans qu'il soit possible d'en détourner pour un instant son regard ? Mais la charité demeure dans la volonté, suivant cette parole de l'apôtre : « La charité ne finira jamais » (1).

(1) Cor., XIII, 8.

La raison de cette différence est celle-là même qui donne à la charité sa prééminence sur les deux autres vertus théologales. Toutes les trois, il est vrai, ont Dieu pour objet propre ; et par conséquent ce n'est pas sur l'excellence relative de leur objet qu'on peut établir aucun titre de supériorité pour l'une ou pour l'autre. Ce qui fait l'inégalité dans cette communauté d'objet, c'est le rapport de proximité plus ou moins grande qu'elles ont avec lui. La foi et l'espérance ne vont pas, en vertu même de leur nature, sans l'idée de distance ; car l'une croit ce qu'elle ne voit pas, et l'autre espère ce qu'elle ne possède pas encore. Par contre, la charité ne se conçoit pas sans une certaine possession de ce qu'elle aime, puisqu'elle a par essence le caractère d'union. « Qui demeure dans la charité, nous dit l'apôtre de l'amour, demeure en Dieu, et Dieu en lui » (1). Comment la charité, dont toutes les aspirations et les désirs tendent vers une union toujours plus étroite, s'évanouirait-elle, quand cette union vient à se consommer dans la présence (2) ? Son privilège singulier est donc de nous mener à Dieu, et de rester avec nous, au terme de notre route, quand nous sommes pleinement en Dieu. Elle est le poids qui nous y porte, et le poids qui nous y fixe. Naissant et grandissant sur la terre, elle ne s'épanouit pleinement qu'au ciel ; glorieuse en ce double séjour, mais plus heureuse au second, parce que rien n'y viendra jamais la menacer dans son existence ni la troubler dans ses ineffables effusions.

2. — Après ces quelques réflexions sur les causes de l'amour béatifique, méditons-en les propriétés. La charité peut-elle être parfaite en cette vie, telle est une des ques-

(1) I Joan., IV, 16.

(2) S. Thom., 1. 2, q. 66, a. 6.

tions que se posent universellement les théologiens, quand ils ont à traiter de cette vertu ? Or, on peut considérer la perfection de la charité à deux points de vue : du côté de l'objet, et du côté du sujet. Au premier point de vue, il n'y a qu'une charité absolument parfaite, celle par laquelle Dieu s'aime lui-même, parce que lui seul peut s'aimer autant qu'il est aimable, comme lui seul peut se connaître autant qu'il est intelligible. La mesure de son amabilité, c'est sa propre bonté ; et, comme sa bonté n'a pas de bornes, l'amour de cette bonté doit aussi, pour être adéquat à son amabilité, exclure toute limite, être infini. Réunissez, s'il est possible, toutes les puissances d'aimer qui peuvent se trouver dans les créatures, jamais elles n'égaleront les amabilités divines ; car ces puissances, si grandes et si nombreuses que vous les imaginiez, seront toujours d'une vertu limitée, parce qu'elles sont d'une vertu créée. Mais au second point de vue, la créature peut aimer Dieu parfaitement : puisque l'aimer ainsi, c'est accomplir le précepte de la charité : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de toutes vos forces et de tout votre esprit « (1).

Faisons remarquer toutefois que l'accomplissement du précepte a ses degrés. Tout homme peut, avec l'aide de la grâce, avoir habituellement le cœur en Dieu, de manière à ne rien penser ni rien faire qui soit contraire à son amour ; et non seulement il le peut, mais il le doit, sous peine de perdre l'amitié divine, et de compromettre le salut éternel de son âme. La créature raisonnable peut s'élever plus haut encore, dans l'état d'épreuve qui est le nôtre ; et c'est ce qu'elle fait, quand elle se consacre tout entière aux choses de Dieu, et ne veut prêter aux

(1) Luc., X, 27 ; Deut., VI, 5.

autres aucune attention, si ce n'est celle qu'exigent les nécessités de la vie présente. Au-dessus de cette perfection, la plus haute qui soit possible à l'homme, tant qu'il est dans la voie, je rencontre le troisième et suprême degré de la charité, qui n'est plus de la terre mais du ciel ; tout le cœur de l'homme se porte actuellement et toujours vers Dieu (1).

Comprenons quelle est l'excellence suréminente de la charité dans la patrie. Ici-bas, que d'obstacles empêchent les âmes les plus généreuses de s'élancer, comme elles le voudraient, vers la bonté souveraine, unique objet de leur amour. En effet, pour ne rien dire des inclinations déréglées qui tendent sans cesse à nous courber vers les biens fragiles et menteurs, il y a les occupations vulgaires de la vie qui nous divisent (2) ; et, lors même qu'on en viendrait par un renoncement total à rejeter ces empêchements, le poids de mortalité, qui pèse sur tous les fils d'Adam, suffirait encore à paralyser ou du moins à retarder le libre essor de l'amour. C'est la plainte des saints et la matière de leurs gémissements de ne pouvoir aimer leur Dieu de tout l'effort de leur volonté, sans défaillance aucune, sans interruption, constamment et toujours.

Que ce but vers lequel ils tendent, échappe par mille côtés à leur effort, qui pourrait s'en étonner ? L'amour dépend de la connaissance : pour que le cœur soit actuellement en Dieu, il faut que l'intelligence le lui montre actuellement comme souverainement aimable. Or, il n'est pas possible à notre faiblesse d'avoir l'œil de l'âme si constamment fixé sur Dieu, que nous n'en perdions jamais la vue. Lors donc que tout autre obstacle serait

(1) S. Thom., 2. 2, q. 24, a. 8 ; de Carit., a. 10.
(2) I Cor., VII, 24.

levé, ces distractions nécessaires suffiraient seules à suspendre souvent l'élan de notre amour. Mais au ciel, nous le savons, l'intelligence est nécessairement et perpétuellement dans l'acte même de contempler Dieu, et cette vision face à face dont rien ne peut distraire, se termine à l'amour. Le toujours voir emporte avec soi le toujours aimer ce qu'on voit, parce qu'on le voit infiniment aimable. Voilà donc la première propriété de la charité dans la patrie : elle est toujours en acte.

La seconde propriété, c'est qu'il en est de l'acte d'aimer comme de la vision bienheureuse : il est éternellement immuable, éternellement le même. Ici-bas, là même où la charité est tellement enracinée dans un cœur que rien ne vient l'en arracher, les actes d'amour qui en émanent, sont successifs et multiples ; cela tient aux infirmités que nous signalions tout à l'heure. Mais pourquoi, dans la gloire, y aurait-il succession si la lumière est toujours présente et l'attention toujours en éveil ? Serait-ce inconstance et mutabilité de la volonté ? Je le comprendrais, si l'œil de l'âme lui présentait une bonté finie, ou si la connaissance qu'elle a de l'infinie bonté n'en était pas la vision immédiate et parfaitement claire. Mais le bien parfait, contemplé sans ombres et sans voiles, tire nécessairement à lui l'amour, puisqu'il s'offre tel qu'il en est en lui-même, comme le bien, le bien sans mélange, tout le bien. C'est un moteur dont la puissance infinie ne laisse aucune possibilité de résistance à la volonté sur laquelle il s'est appliqué par lui-même. Puis donc que rien ne peut faire obstacle à cette application, rien non plus n'en saurait interrompre l'effet, je veux dire le mouvement d'amour qni emporte la volonté vers son Dieu.

Serait-ce fatigue de toujours aimer ? Mais quelle lassitude imaginer dans une puissance de l'âme, quand elle

atteint par son opération la plus parfaite le plus parfait objet de son activité ? Répétons ce que nous avons déjà dit, au sujet de l'intelligence : rien ne blesse ni ne lasse, dans l'exercice d'une puissance spirituelle, que le concours obligé des facultés organiques. Or, cette dépendance qui se retrouve partout dans la condition présente de notre nature, la vie bienheureuse ne la connaît ni ne la peut admettre. Serait-ce enfin la nécessité de croître dans l'amour qui réclamerait une succession dans les actes ? Mais une fois que les élus sont avec Dieu, il n'y a plus de croissance. Plus de croissance dans la vertu, puisque la charité répond à la grâce, et que la grâce ne peut être augmentée ni par les sacrements qui ne sont pas du ciel, ni par le mérite dont le temps est passé. Plus de croissance par conséquent dans l'acte d'amour, puisque, dès l'abord, l'âme, divinisée par la grâce et fortifiée par la vertu, s'élance vers Dieu avec toute la ferveur et toute l'intensité dont ces principes l'ont rendue capable. Donc, au point de vue de l'amour aussi bien qu'à celui de la connaissance, c'est le *terme*. Prétendre qu'il y aura pour les élus un perfectionnement dans leur amour de l'infinie bonté, équivaudrait à dire, ou que la vertu peut recevoir en eux de nouveaux développements, ou qu'ils n'ont pas, dès le principe, aimé de toute l'étendue de leurs forces, de toute la capacité de leurs cœurs.

Or, si l'acte d'amour béatifique n'admet pas de changement, il exclut, à plus juste titre encore, toute multiplicité simultanée dans les actes. Une vision qui est unique, appelle un amour unique, et l'on ne peut même concevoir comment deux mouvements affectifs du même genre, répondant à la même connaissance et portant sur le même objet, pourraient coexister à la fois dans la même volonté.

Toutefois, cet acte, tout unique qu'il soit, comprend dans son éminente simplicité toutes les perfections qui sont réclamées par la divine bonté, son terme et son objet. Il est bienveillance, complaisance et reconnaissance sans bornes ; c'est l'amour d'un fils pour le meilleur des pères, d'un ami pour le plus généreux des amis, d'une épouse pour l'époux souverainement aimable ; un amour à la fois tendre et fort comme la mort, ardent et respectueux, qui s'élance vers la bonté suprême et qui s'abaisse devant elle jusqu'au néant, toujours rassasié et toujours insatiable, le plus spontané de tous et pourtant le plus nécessaire, ne sachant ce que c'est que l'envie, et jaloux à l'excès de voir ce qu'il aime uniquement aimé ; un amour enfin qui n'étant qu'amour poursuit d'une haine implacable tout ce qui s'oppose à l'honneur de Dieu : car s'il n'était pas tout cela, ce ne serait plus une participation parfaite à l'amour infini dont il est la plus excellente image.

Un autre caractère qu'il suffit de signaler dans l'amour des élus, c'est l'inégalité. Inégaux en grâce, inégaux dans la vision, comment ne le seraient-ils pas aussi pour la vertu d'aimer et pour son acte ? Lampes brillantes et brûlantes, suspendues au firmament du ciel, ils ne jettent ni un éclat ni des feux de même intensité, bien que chacun d'eux soit inondé de lumière et se fonde en ardeurs. Qui dira que la B. Vierge, mère de Dieu, n'aime pas incomparablement plus que tous les hommes et tous les séraphins, fussent leurs actes d'amour réunis dans un seul et même amour ? C'est que, nous l'avons déjà fait remarquer, si tous les enfants de Dieu vont en amour au terme de leur puissance d'aimer, les capacités comme la grâce et la gloire sont différentes. Que celui-là donc qui sent en lui la noble ambition d'aimer éternellement Dieu sans mesure, travaille à se perfectionner dans la sainte

vertu de charité : car c'est à la perfection de la voie que répondra l'amour dans la patrie.

Une dernière propriété de l'amour béatifique implicitement contenue dans celles qui précèdent, c'est qu'il exclut non pas seulement le péché, mais la possibilité même de le commettre. S'il arrive ici-bas, même aux âmes les plus ferventes, de tomber dans quelque infidélité, j'en trouve deux raisons principales. Premièrement, elles n'ont pas toujours devant le regard de l'âme les amabilités infinies de Dieu, et lors même que le souvenir de Dieu leur serait présent, ce n'est pas la clarté de la vision ; secondement et par une naturelle conséquence, elles ne sont pas toujours dans un nécessaire et très actuel exercice de la parfaite charité. Donc, là où l'on n'est ni ne peut être sans la vision très immédiate et très claire de la divine bonté ; là où l'amour de Dieu règne *actuellement* et nécessairement dans le cœur, roi et maître de toutes les affections, il n'y a plus de place pour les plus légères offenses ; incompatibles qu'elles sont, je ne dis pas avec l'*habitude*, mais avec l'*acte* souverain de la charité.

Donnez-moi un homme qui puisse aimer une chose indépendamment du bien qu'il voit ou qu'il croit voir en elle, et je vous montrerai un bienheureux aimant quelque bien fini d'un amour qui ne s'harmonise pas avec le parfait amour de Dieu. La vue de Dieu fait cette merveille « que la volonté aime tout aussi nécessairement ce qu'elle aime, par rapport à Dieu, que dans ceux qui ne voient pas encore, elle aime tout ce qu'elle aime, sous la *raison commune* du bien (1). » La cause en est évidente, pour peu qu'on veuille y réfléchir. Puisque ma volonté est faite pour le bien, je peux la détourner d'un bien parti-

(1) S. Thom., 1. 2, q. 4. a. 4.

culier pour la porter sur un autre bien fini : ni l'un ni l'autre ne réalise complètement en lui cette notion générale du bien, en dehors de laquelle je ne saurais rien aimer ni vouloir. Mais, lorsque Dieu se révèle manifestement à moi comme la pleine, universelle et parfaite compréhension de tout bien, la même impossibilité qui m'empêche d'aimer autre chose que le bien, me défend aussi de regarder et d'aimer comme mon bien ce qui ne se rapporterait pas au bien suprême, trésor et source de tout bien.

Un exemple, donné par l'Ange de l'Ecole, achèvera de mettre ces vérités en pleine lumière. L'intelligence humaine peut se laisser aller à des écarts, tant qu'elle n'a pas trouvé le principe évident sur lequel repose l'objet de ses pensées ; mais une fois que cette vérité maîtresse a projeté ses clartés sur les conclusions jusque-là plus ou moins incertaines, l'erreur, à moins de fermer les yeux, n'est plus possible. Or, ce que sont les principes dans l'ordre des choses intelligibles, la fin dernière, c'est-à-dire le souverain bien de l'homme, l'est dans l'ordre des objets de l'appétit (1). Dites-moi : qu'est-ce qui vous détache de tel objet aimé pour incliner vos affections vers un autre indépendant du premier ? C'est qu'il n'est pas, ou du moins, qu'il ne vous apparaît pas manifestement comme adéquat à vos désirs. Donc l'âme à qui Dieu se montre et se donne dans la plénitude de son infinie bonté, ne peut plus rien aimer ni chercher en dehors de lui. Bienheureuse impossibilité qui fait soupirer tant d'âmes, éprises du divin amour, vers un état où leur faiblesse sera pour toujours sauvegardée du plus grand des maux, l'offense de Dieu, le péché.

(1) S. Thom., Compend. Theolog., c. 166.

CHAPITRE VII

De l'amour béatifique. — Son objet principal, ses objets secondaires, et l'ordre entre ces différents objets de l'amour.

1. — Quel sera l'objet de notre amour béatifique ? Dieu d'abord aimé pour lui-même, Dieu l'objet principal ; et, comme objets secondaires, les créatures de Dieu, aimées en Dieu et pour Dieu. Souvenons-nous de ce que nous disions au sujet de la vision bienheureuse ; comment, à des points de vue différents, Dieu en est et n'en est pas le seul objet. Il n'en est pas le seul objet, puisque les élus voient avec lui des multitudes innombrables d'être créés, chacun suivant la mesure de sa grâce et de ses mérites. Il en est le seul objet, parce que ces êtres créés c'est *en lui* qu'ils les contemplent ; tellement que, s'il y a pluralité d'objets *matériels*, il n'y a pourtant qu'un objet *formel*. Ainsi en va-t-il au regard de l'amour béatifique. Ce n'est pas Dieu seulement qui en est l'objet : car cet amour déborde sur les créatures de Dieu ; et pourtant, d'autre part, il n'a d'autre objet que Dieu, parce que la vertu de charité n'aime que pour Dieu et en Dieu les êtres créés, distincts de Dieu. Certes, ni mon Sauveur dans sa très aimable humanité, ni sa divine Mère, ni les saints du ciel, les compagnons et les frères de Jésus, ne seront étrangers à l'amour béatifique ; mais pour les atteindre, il faut que cet amour passe par Dieu, puisqu'il est modelé sur l'amour que Dieu lui-même a pour eux, et que Dieu ne les aime finalement que pour lui, c'est-à-dire parce qu'il s'aime en eux comme dans ses images.

Essayons de rendre ces vérités plus sensibles par un exemple tiré de nos saintes Lettres. On y raconte que le jeune Tobie, étant arrivé sous la conduite de l'archange chez Raguel, celui-ci fut extrêmement frappé de la ressemblance qu'il avait avec Tobie son parent. Aussi, quand il sut que les deux voyageurs étaient de la tribu de Nephtali : Connaissez-vous mon frère Tobie, leur demanda-t-il avec empressement ? Nous le connaissons, dit Raphaël, et ce jeune homme est son fils. Alors, ajoute le texte sacré, Raguel se précipita vers lui, et l'embrassa avec larmes ; et pleurant à son cou, il dit : Que Dieu te bénisse, mon fils ; car tu as pour père un homme excellemment bon et vertueux (1). D'où venait à Raguel cette effusion de tendresse et d'amour pour Tobie? Non pas des qualités personnelles qu'il voyait en lui, puisqu'il ne le connaissait pas encore ; mais uniquement de la profonde affection qu'il avait pour le père, à qui cet enfant ressemblait si fort. Béni sois-tu, dit-il. Et pourquoi béni ? parce que tu es fils de mon très aimé et très vertueux frère.

Voilà ce que fait la charité : elle aime Dieu dans la créature et la créature en Dieu ; c'est-à-dire qu'elle aime Dieu seul pour l'amour de lui-même et la créature pour l'amour de lui (2). « Ainsi, dit encore saint Thomas d'Aquin, la charité aime Dieu pour Dieu, et les créatures raisonnables, en tant qu'elles se rapportent à Dieu ; tellement que c'est Dieu lui-même qu'elle aime dans le prochain ; car aimer celui-ci de charité, c'est l'aimer ou parce que Dieu est en lui, ou pour que Dieu soit en lui : *sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus* » (3).

(1) Tob., VII. 1, sq.

(2) S. Franç. de Sales. Traité de l'amour de Dieu. L. X, c. 11.

(3) S. Thom., de Carit. q. un., a. 5.

C'est là, pour le dire en passant, ce qui nous explique comment, même ici-bas, une seule et même *habitude* de vertu nous fait aimer Dieu et le prochain, l'objet *formel* qui motive ses actes étant toujours et partout la divine Bonté.

Il y a sur ce sujet de belles réflexions dans saint François de Sales. Exhortant les chrétiens « à réduire toute la practique des vertus et de nos actions au sainct amour », il leur présente comme modèles les bienheureux habitants de la patrie. « Car, dit-il, les anges et saintz du paradis n'ayment chose aucune pour autre fin quelconque que pour celle de l'amour de la divine bonté, et par le motif de luy vouloir plaire. Ilz s'entr'ayment voirement tous très ardemment ; ilz nous aiment aussi, ilz aiment les vertus, mais pour plaire à Dieu seulement... Ilz aiment leur félicité, non en tant qu'elle est à eux, maie en tant qu'elle plaist à Dieu. Ouy mesme ilz ayment l'amour duquel ilz ayment Dieu, non parce qu'il est en eux, mais parce qu'il tend à Dieu ; non parce qu'il leur est doux, mais parce qu'il plaist à Dieu ; non parce qu'ilz l'ont et le possèdent, mais parce que Dieu le leur ordonne, et qu'il y prend son bon playsir » (1). C'est ainsi que l'amour de Dieu dans les élus peut s'étendre sans se diviser ; embrassant la multiplicité de ses objets dans l'unité d'une même vertu, d'un même motif et d'un même acte.

Ce qui ne veut pas dire que ces bienheureux restent indifférents soit à leur *propre* perfection, soit à celle de leurs frères. Comment le seraient-ils, puisque Dieu qui leur donne cette sainteté, veut qu'ils la recherchent et qu'ils s'en réjouissent ? Ne croyez pas que la pureté de l'amour exige d'eux de l'insensibilité sur leurs propres intérêts. Quoi donc ? Serait-ce ternir l'éclat de ma charité

(1) S. Franç. de Sales, Traité de l'amour de Dieu, L. XI, c. 13.

que de m'en servir pour m'aimer comme je suis moi-même aimé de Dieu ? Or Dieu, encore qu'il m'aime uniquement pour lui-même, veut pourtant mon intérêt à moi ; que dis-je ? C'est le seul qu'il recherche, quand il m'aime et m'attire à son amour. Quel profit pourrait-il trouver pour lui-même à ce que nous le connaissions et l'aimions ? En devient-il plus saint, plus parfait, plus puissant ou plus heureux ? Non : tout l'avantage est pour nous. Et voilà ce qui explique comment lui seul est absolument libéral ; car, quoi qu'il fasse, il le fait avec un désintéressement infini. Sans doute, il recherche sa gloire : mais pour notre avantage et non pour le sien propre (1). « Ce n'est pas pour son utilité qu'il agit hors de lui-même, mais pour sa bonté » (2), qui demande à se répandre en bienfaits.

Je peux donc me réjouir de ma béatitude, à la condition, si je veux être le parfait imitateur de mon Dieu, de l'aimer dans son premier principe, et parce qu'elle en est la gloire. Mon amour ne remonte pas du ruisseau à la source, il descend ; car j'aime les effets, parce que je vois en eux l'image de la cause. Il serait trop étrange, en vérité, que l'amour de Dieu me défendît d'aimer ce qui me rapproche de lui, ce qui m'unit à lui, ce qui me fait son ami, son enfant ; en un mot, ce sans quoi je ne pourrais répondre par un éternel amour à l'amour dont il m'a prévenu lui-même. C'est de cette sorte que l'amour de l'infinie bonté s'étend jusqu'à l'amour et de moi-même et de ceux qui, comme moi, sont appelés à porter en eux son image. Au fond, comme nous l'avons insinué déjà, cet amour n'a qu'un seul objet : car, bien qu'il embrasse

(1) « Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos ». S. Thom., 2 2. q. 132, a. 1.

(2) *Id.*, 1 p., q. 44, a. 4, ad 1.

une infinité de créatures autres que Dieu, il les aime en Dieu et pour Dieu (1). Ainsi la vision bienheureuse est unique dans son acte, parce que tout ce qu'elle contemple avec Dieu, c'est en lui, dans son infinie lumière, qu'elle le contemple.

2. — Il nous reste à dire quel sera pour les élus de Dieu l'ordre à mettre entre les différents objets de leur amour. Or, pour mieux préciser le sens de la question, rappelons d'abord qu'il ne s'agit ici que de l'amour qui regarde les personnes, c'est-à-dire les êtres raisonnables, seuls capables d'être aimés d'amitié. Ajoutons encore que nous considérons l'ordre de la charité tel qu'il sera dans la cité bienheureuse, alors que toutes les incertitudes et toutes les nécessités qui peuvent le modifier dans la vie présente, se sont évanouies. Certes, Dieu sera toujours le premier aimé, parce qu'il est et sera toujours notre souverain bien, ce bien dont la participation commune est la raison de la société qu'ont entre eux les habitants de la céleste Jérusalem. Mais aiment-ils également après Dieu chacun de leurs compagnons de gloire, ou faut-il admettre quelque diversité dans l'amour qu'ils leur portent ?

Les Moralistes, dont le but est de nous faire connaître la nature et l'étendue de nos devoirs, ont longuement disserté sur l'ordre de la charité divine, et saint Thomas en particulier a consacré l'une de ses plus belles *Questions* à résoudre les problèmes qu'il soulève (2). Nous n'avons pas à rapporter les conclusions doctrinales où les a menés leur étude, et beaucoup moins encore les raisonnements par lesquels ils y sont arrivés : car la cha-

(1) « Proximus non diligitur nisi ratione Dei : unde ambo sunt *unum objectum* dilectionis, formaliter loquendo, licet materialiter sint duo ». S. Thom., de Carit., q. un., a. 5, ad 1.

(2) S. Thom. 22, q. 26.

rité dont ils traitent, est la charité dans la *voie*, tandis que nous la prenons au *terme*.

Disons toutefois quel est le principe d'où ils partent, et qui leur sert comme de phare pour atteindre plus sûrement les solutions désirées. C'est que le degré de l'amour a pour ainsi dire une double mesure : d'une part, l'excellence de la personne qu'on aime, ou, ce qui revient au même, son union plus ou moins parfaite avec Dieu, la bonté souveraine ; et d'autre part, les liens plus ou moins étroits qui rattachent cette même personne à celui qui l'aime : tout acte devant être proportionné non seulement à l'objet qui le spécifie, mais encore au principe qui le pose.

Rien de plus évident que la première partie de cette règle ; car, si la raison pour laquelle j'aime le prochain, n'est autre que la bonté de Dieu, plus le prochain participe à cette bonté, plus il est digne de mon amour. La seconde ne l'est pas moins ; je n'en veux d'autre preuve que le précepte même de la charité qui m'ordonne d'aimer le prochain comme moi-même. Qu'est-ce, en effet, que le prochain, sinon celui qui m'est *proche* ? Donc, à mesure qu'une créature de Dieu se rapproche plus de nous, est plus un avec nous, elle acquiert des titres plus pressants à notre amour. Il en est de l'affection qui brûle au cœur de l'homme, comme de la chaleur d'un foyer : plus vous êtes près, mieux vous en sentez l'influence. La conséquence est que, en règle générale, je peux et même je dois m'employer d'autant plus activement à procurer le bien de mes frères en Jésus-Christ, qu'ils me sont unis par des liens plus intimes, soit dans l'ordre de la nature soit dans celui de la grâce.

Et non seulement je peux, à raison de cette intimité plus singulière, vouloir avec plus d'*intensité* pour ceux-ci que pour d'autres le bien que je désire universellement à

tous ; mais, tant que Dieu me laisse encore ignorer celui des objets présents de ma charité, qui sera définitivement plus semblable à lui ; tant que je les vois dans un état de mouvement, où les plus imparfaits peuvent croître, et d'autres ptus parfaits décroître, rien ne m'empêche de souhaiter une prééminence de mérite et de gloire à qui m'est plus spécialement uni (1).

Tel est, d'après le principe fondamental, l'ordre de la charité dans le temps. Mais dans l'éternité bienheureuse, cet ordre, tout en restant le même quant à la substance, subira des modifications en rapport avec les changements opérés dans l'état des personnes. Je ne pourrai plus souhaiter à chacun des élus d'autre bien, ni d'autre félicité, que celle qui leur est immuablement déterminée par la souveraine justice. Je ne pourrai pas non plus me dépenser avec plus de zèle pour les intérêts de ceux qui me furent plus proches, puisqu'ils possèdent, sans que rien puisse l'augmenter ou la leur enlever, toute la perfection à laquelle il leur est possible de prétendre. Donc, au ciel, l'amour béatifique de charité n'aura plus qu'une règle et qu'une mesure : celle que lui impose la proximité relative des élus avec Dieu. Ainsi le mouvement de notre amour sera de tous points conforme à celui de Dieu ; puisque l'aimant par-dessus toutes choses, nous aimerons en lui et pour lui nos compagnons de gloire suivant qu'il les aime lui-même, c'est-à-dire, suivant qu'ils portent plus ou moins glorieux les traits de la divine beauté (2).

Chacun des élus, comme abîmé dans l'océan d'infinie bonté qui l'attire, estimera que ceux-là parmi ses frères lui sont le plus étroitement unis, que Dieu lui-même s'est

(1) « Possumus etiam ex charitate velle quod iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio, et sic ad meliorem beatitudinem pervenire possit ». S. Thom., 22, q. 26, a. 7.

(2) S. Thom., 22, q. 26, a. 13, col. a. 6-9.

plus parfaitement identifiés, puisqu'il est le centre commun de toute union (1).

Si donc nous voulons esquisser, au moins en quelques mots, cette hiérarchie céleste de la charité, disons d'abord qu'avant toute créature nous aimerons de toute notre âme Jésus, le Dieu fait homme : il est le Fils bien aimé de Dieu, le plus cher et le plus parfait objet de ses infinies complaisances. Après Jésus, nous aimerons Marie, sa divine mère et la nôtre, puisqu'elle est, incomparablement plus que toute pure créature, l'image privilégiée de Dieu, le radieux miroir où Dieu se peint avec une splendeur que rien ne surpasse, si ce n'est la gloire du Verbe incarné. Quand on se rappelle ce que fut le bienheureux Joseph et les hommages que la sainte Eglise lui prodigue, ce n'est pas, semble-t-il, une témérité de croire qu'il aura la troisième place de choix dans notre cœur. Et puis, nous aimerons ces innombrables légions des Anges fidèles, et ces légions peut-être non moins innombrables des saints qui brillent au firmament du ciel ; et nous aimerons chacun dans son ordre à proportion de la gloire et de la sainteté qui l'unissent à Dieu. Et cet amour ne sera pas la charité générale dans laquelle nous embrassons maintenant la plupart des créatures raisonnables, impuissants que nous sommes à les aimer toutes individuellement, mais une charité particulière qui se portera sur chacun des élus, parce que chacun d'eux nous sera présent par une connaissance claire et toujours actuelle, avec les titres qui le font aimable.

Nous aimerons et nous serons aimés nous-mêmes : aimés par le cœur de Dieu, aimés du cœur de Jésus et de Marie, aimés de tous ces milllons de cœurs si purs, si

(1) « Totus ordo dilectionis observabitur per ordinem ad Deum, ut scilicet ille magis diligatur et propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior », S. Thom., *l. c.*

grands, si nobles ; aimés en Dieu, et pour Dieu, tant que Dieu lui-même sera aimant et aimé, c'est-à-dire tant qu'il sera Dieu. Hélas ! dans ce monde la charité pour les hommes est si rarement amitié ! Combien y en a-t-il parmi ceux que nous aimons de charité qui, indifférents pour Dieu, ses ennemis même, le sont aussi pour les enfants adoptifs et les amis de Dieu ! Au ciel c'est l'amitié parfaite : car tous les élus, sous le regard et dans le sein de leur commun Père, vivent de la même vie, participent aux mêmes biens, sont assis à la même table, enivrés au même torrent d'ineffables délices ; et de tant de cœurs il ne se fait qu'un seul cœur, et de tant d'amour, un seul amour. Que faut-il de plus pour le règne total et complet de l'amitié ?

Mais il me semble entendre une objection qu'il nous faut résoudre. Si dans la patrie céleste l'ordre de la sainteté règle absolument celui de l'amour, un père, une mère, des enfants, des époux, tous ceux en un mot dont la nature et d'autres causes légitimes ont ici-bas rapproché les cœurs, et confondu les âmes, ne s'aimeront donc plus à titre spécial ; et tant de liens si doux et si forts qui les serraient entre eux, seront éternellement relâchés ou rompus. A Dieu ne plaise que notre doctrine mène à semblable conclusion ! En effet, jusqu'ici nous n'avons parlé que de l'amour béatifique de charité ; de cet amour qui, ayant Dieu pour objet formel, embrasse avec lui dans l'unité d'un même acte tous ceux qu'il a faits participants de son infinie bonté. Mais pas plus que la grâce, la gloire qui en est la consommation, ne détruit la nature. Et comment la détruirait-elle puisqu'elle la suppose ? Qu'on me dise ce qu'il en serait de la lumière de gloire ou de la charité surnaturelle, s'il n'y avait l'intelligence et la volonté de l'homme, deux facultés émanant de la nature humaine, pour être leur nécessaire appui ?

Donc, ce que la grâce et plus complètement la gloire excluent, ce n'est pas la nature, mais le défaut de la nature, le dérèglement de ses tendances, ses ignorances et ses faiblesses. Or, les affections spéciales qui relient entre eux les membres d'une même famille, ou celles que fait naître la communauté de vues, d'aspirations et de vie, encore qu'elles viennent de la nature, peuvent exister sans désordre. Originellement elles descendent du ciel, et pourvu qu'elles évitent les souillures de la terre ou qu'elles s'en purifient, elles peuvent y remonter, plus douces, plus vives et plus durables qu'elles ne le furent jamais dans l'exil : la sainte et glorieuse charité, tout en les maintenant dans la règle, les approuve, les encourage et les avive. C'est ce que j'ai appris du docteur angélique quand il enseigne que « dans la patrie nous aimerons de plusieurs manières ceux qui nous sont maintenant plus intimement unis : car les causes honnêtes de mutuelle dilection ne cesseront pas d'exercer leur influence sur l'âme des bienheureux » (1).

N'allons pas cependant donner dans un sentimentalisme grossier et mettre au premier rang des affections et des sympathies qui, par leur nature, n'ont droit qu'au dernier. Voilà pourquoi le saint docteur nous avertit dans le même texte, que « la raison d'aimer qui se tire de la proximité avec Dieu, l'emporte incomparablement (*incomparabiliter)* sur toutes les autres raisons possibles ». Ce bienheureux qui montant au ciel y retrouvera sa mère, sentira son cœur de fils tressaillir d'amour pour elle : c'est la loi de la droite nature, qu'il ne pourrait violer sans déplaire à l'auteur de la nature. Mais si grande que soit en lui la tendresse naturelle qu'il a pour la *mère*, elle restera toujours au-dessous de l'amour de charité qu'il porte en elle à la *sainte*.

(1) S. Thom. 22. q. 26, a. 12.

Il en est donc de l'amour comme de la connaissance. Nous avons constaté dans les élus de Dieu, en dehors de la vision faciale, un ordre inférieur de perceptions qui reçoivent de son influence une certitude, une vivacité dont l'intensité nous échappe. Ainsi trouverons-nous au ciel, outre l'amour qui naît de la charité, des affections moins relevées que la charité perfectionne et préserve de tout écart. Comparant les unes avec les autres je dirais volontiers que ces connaissances et ces affections multiples sont plus de l'homme, tandis que l'amour et la vision béatifiques sont excellemment du dieu.

La voilà donc cette sainte et sublime union dans l'éternel amour qui fait l'Église du ciel ! Dieu s'aimant infiniment lui-même, et de cet amour qui va d'un mouvement éternellement immuable du Père au Fils et de l'un et de l'autre au Saint-Esprit, embrassant toute créature divinisée par la grâce et la gloire. Et ces créatures, emportées par un semblable mouvement d'amour, aimant Dieu de toutes les forces de leur être, et en Dieu et pour Dieu s'aimant elles-mêmes et tout ce qu'il aime et dans l'ordre qu'il aime. Le voilà, dis-je, le fleuve impétueux qui réjouit la cité de Dieu (1). C'est un fleuve, car il a une source d'où il sort pour couler et se répandre, le cœur du Père. Fleuve impétueux : car rien ne l'arrête, puisque Dieu lui-même ne peut, sans s'anéantir, empêcher qu'il ne se déverse du Père sur le Fils, et du Fils sur l'Esprit-Saint en qui il est éternellement personnifié ; impétueux encore, puisqu'il n'est arrivé jusqu'à nous, pour nous remplir, qu'en brisant tous les obstacles opposés par l'enfer et par nos passions à son libre cours. Et ce fleuve réjouit la cité de Dieu, comme il nous reste maintenant à l'expliquer plus en détail.

(1) Psalm., XLV, 5.

CHAPITRE VIII

De la joie béatifique. — Ce qu'elle est dans ses images, sa nature et ses propriétés. — La fin dernière.

1. — La Sainte Écriture, voulant nous donner comme un avant-goût des joies que Dieu réserve au ciel à ses fils d'adoption, accumule pour les peindre les images les plus vives et les plus variées. Et parce que de toutes les expressions d'une réjouissance commune la plus frappante est peut-être celle d'un joyeux banquet, c'est principalement sous cet emblème que Dieu nous a représenté le bonheur éternel de ses élus. Mais voyez comment tout concourt à relever la magnificence et les délices du festin céleste au-dessus de tout ce que la terre peut nous offrir et l'imagination concevoir. C'est le banquet préparé par le grand Roi du ciel pour les noces de son Fils bien-aimé. Les splendeurs du palais où il se donne, sont d'une richesse incomparable. Saint Jean qui les a contemplées dans une vision merveilleuse, ne trouve pas dans la langue humaine de mots assez forts pour les décrire. L'or le plus pur, les pierres précieuses de tous les genres y sont prodigués à l'envi. Notre soleil, dans son midi le plus radieux, n'est que ténèbres en comparaison de la gloire de Dieu qui inonde de ses feux cette Jérusalem nouvelle et les bienheureux convives (1).

Parlerons-nous des mets dont Dieu nourrira les hôtes de cette magnifique demeure ? Il nous suffit de savoir, pour

(1) Apoc., XX, XXI.

en pressentir l'excellence, que ce sera lui-même qui, « nous ayant fait asseoir à sa table, se ceindra les reins et nous servira de ses mains divines » (1). Le vin que vous leur verserez, ô mon Dieu, ne sera ni moins abondant ni moins délicieux que les viandes célestes dont vous les nourrissez : car « ils seront enivrés de l'abondance de votre maison, et vous les abreuverez au torrent de vos délices » (2). Laissons le Cantique nous dépeindre les parfums qui embaument le banquet de noces. Parfums de l'Époux : « Je suis venu dans mon jardin, ma sœur, mon épouse ; j'ai recueilli ma myrrhe avec mes parfums... mangez, mes amis, et buvez ; enivrez-vous, mes bien-aimés » (3). Parfums de l'épouse : « L'odeur de vos vêtements, ô mon épouse, est comme l'odeur de l'encens, et la senteur de vos parfums au-dessus de tous les aromates » (4).

Que dirai-je encore des entretiens de la divine Sagesse avec ses convives, elle « dont la conversation n'apporte ni amertume ni ennui, mais allégresse et joie sans mélange » (5). Là, personne qui ne porte sans tache la robe nuptiale ; « aucun n'entrera de ceux qui commettent l'abomination et le mensonge ; mais ceux-là seulement qui sont écrits dans le livre de vie de l'Agneau » (6) : tous amis et frères, parce que tous ils sont les fils de l'époux et de l'épouse. Aussi je m'explique ce qu'entendit saint Jean, « comme le cri d'une immense multitude, et comme la voix des grandes eaux, et comme la voix des

(1) Luc., XII, 37.
(2) Psalm., XXXV, 9.
(3) Cant., V, 1.
(4) *Ib.*, IV, 10, 11.
(5) Sap., VIII, 16.
(6) Apoc., XXI, 27.

tonnerres qui disaient : Alleluia... Réjouissons-nous, tressaillons d'allégresse et rendons gloire à notre Dieu, parce que le moment des noces de l'Agneau est arrivé ». Je m'explique aussi les paroles adressées par l'ange de l'Apocalypse au même apôtre : « Écrivez : bienheureux ceux qui ont été appelés au souper des noces de l'Agneau » (1).

2. — Il est temps de laisser les images et de nous faire, autant que peut le permettre notre faiblesse, une idée plus précise des délices éternelles dont nous espérons jouir un jour. Qu'est-ce que le contentement intérieur, la délectation, le plaisir ou la joie ? Négligeons les nuances qui distinguent ces différents termes, pour ne considérer que ce qu'ils ont de commun, et nous pouvons répondre que c'est le repos dans la possession du bien. Supposez une solution longtemps cherchée que je trouve après mille efforts ; elle brille avec certitude aux yeux de mon intelligence. Je suis joyeux : car je possède le bien qui est la vérité, et j'ai conscience de la possession que j'en ai. Un avare, qui n'estime rien tant que la richesse, apprend tout à coup qu'il vient de faire le plus magnifique des héritages : il a de l'or au-delà, non pas de ses désirs, mais de son attente : c'est encore la joie ; joie bien imparfaite, il est vrai, mais qui pour le moment suffit à son cœur. Tels sont donc les éléments de la joie : un bien aimé, un bien possédé, avec la conscience qu'on le possède. Par conséquent, plus ce qu'on possède est de grand prix, plus ardemment on l'aura désiré, plus parfaite et plus sûre en est la possession, plus intense et plus vive aussi sera la joie qu'il apporte.

Ces principes évidents une fois posés, qui ne voit que la joie des joies, pour l'enfant de Dieu, découle essen-

(1) Apoc., XIX, 6, 7, 9.

tiellement de la claire vue qu'il a des beautés ineffables de son père, et de l'amour dont il est embrasé pour lui ? Le bien qu'il possède, ce n'est ni un bien limité, ni même l'universalité des biens finis, mais tout le bien, parce qu'il est le bien par essence, et la source infinie d'où coulent tous les autres biens. Et ce bien, il l'aime de toutes les forces de son âme : tellement qu'il n'est aucune puissance à pouvoir l'en détacher. Or, la manière dont il le possède, est de toutes la plus parfaite ; non seulement il en est pénétré jusque dans les profondeurs de son être, mais il le contemple face à face dans sa réalité vivante, avec la conscience très certaine que sa possession n'aura jamais ni diminution ni terme. N'est-il pas évident que nulle joie ne peut être comparable à la sienne ?

Présentons la même vérité sous un autre point de vue. L'homme, j'entends l'homme dans ce qu'il a de plus essentiel, est intelligence et cœur. Donc la plénitude de la joie pour lui se mesurera sur le rassasiement de ces deux parties de lui-même.

Que faut-il pour rassasier l'intelligence ? Connaître toute la vérité qu'elle est capable d'atteindre, et la connaître d'une manière toujours actuelle et toujours parfaite. *Connaître* : c'est le but que poursuit l'intelligence. De là cette soif de voir, d'apprendre, dont tout être raisonnable est altéré. Connaître toute la vérité : tant qu'elle se voile par quelque endroit à mes yeux, je n'ai pas la perfection du repos, parce que je suis fait non pour une vérité mais pour la vérité. Et c'est là une des raisons pour lesquelles « multiplier la science est, en ce monde, multiplier la douleur » (1) : car plus on sait, plus on voit s'étendre devant ses yeux les horizons de l'inconnu. Connaître d'une

(1) Eccl., I, 18.

manière toujours *actuelle* : en effet, ce qui satisfait pleinement l'âme, ce n'est ni la simple capacité, ni l'*habitude* acquise de la science, mais l'acte qui nous en fait appréhender l'objet. Connaître enfin de la manière la plus parfaite; non pas confusément et dans un demi-jour, non par des raisonnements pénibles et plus ou moins mêlés d'inquiétude, mais directement, sans erreur ni fatigue, dans la splendeur de l'évidence et de la lumière. Ce rassasiement complet que la nature serait impuissante a nous donner, Dieu se révélant dans sa gloire l'accorde à ses enfants. Car, si nous nous en souvenons bien, par la vision béatifique ils contemplent, d'un éternel regard et dans une éternelle extase, toutes les beautés divines et toutes les beautés créées. Quelles joies donc que celles de ces bienheureux esprits sur lesquels, une fois levé, le soleil de la vérité ne se couchera plus, dévoilant à leurs yeux ravis les horizons sans bornes, où jusque-là tout était pour eux ténèbres ou mystères!

Que faut-il de plus pour rassasier le cœur? Dire que c'est aimer et être aimé, n'est pas une réponse qui puisse satisfaire : si l'amour a ses jouissances, il a, nous ne le sentons que trop, ses déboires et ses tourments. Demandez-le plutôt à tant d'âmes malheureusement éprises des biens caducs et périssables; à ces cœurs où brûlent des amours illégitimes, fussent-ils certains qu'en aimant ils sont aimés. Demandons-le même aux amis de Dieu, qui s'élevant au-dessus des affections coupables ou fragiles, ne veulent aimer qu'en Dieu et pour Dieu. Partout, bien que les causes en soient différentes, nous entendrons des gémissements qui nous disent que l'amour de la terre, et l'amour qui s'égare, et l'amour qui suit la règle du devoir, ne sont pas rassasiés. Je le comprends, s'il s'agit de l'amour qui s'égare : elles sont éternellement vraies ces paroles que saint Augustin repentant adressait à son

Dieu : « Vous nous avez faits pour vous, et notre cœur est tourmenté d'inquiétude, tant qu'il ne se repose pas en vous » (1). Si grand est le cœur de l'homme, que l'infini seul est capable de le remplir,

Mais d'où vient que des âmes, à qui Dieu est tout, gémissent et soupirent ? Celui qu'elles aiment uniquement, n'est-il pas souverainement parfait et souverainement heureux, lui qui est la bonté même et sa propre béatitude ? Sans aucun doute, et c'est la pour ces âmes une joie profonde dont la grandeur est à la mesure de leur charité. Mais cette charité même, elles peuvent la perdre ; mais plus elles la conservent intense, plus elles sentent la peine d'en interrompre trop souvent les actes ; mais elles sont éloignées de ce qu'elles aiment par-dessus toutes choses, et l'éloignement est le tourment du véritable amour ; mais elles ne contemplent pas le bien-aimé dans sa gloire, et ce n'est ni le tête à tête ni le cœur à cœur après lesquels elles soupirent (2). Je les entends appeler la dissolution de leur corps pour être avec le Christ. La terre leur est un exil ; et quelque grandes que soient les consolations divines qui viennent les y chercher, c'est toujours la vallée des larmes ; elles n'y voient pas leur Dieu. Ajoutons, de plus, que malgré toutes les assurances qu'elles ont d'aimer et d'être aimées, la pleine évidence leur manque. Et c'est pourquoi, plus l'amour de la divine beauté va croissant dans un cœur, plus les saintes tristesses de la séparation l'envahissent et le torturent. Quelles joies donc inonderont ces âmes, quand Dieu leur montrera enfin son visage uniquement désiré ; quand, le contemplant radieux sur le trône de sa gloire, elles jouiront éternellement de sa présence et de son amour, sans

(1) S. August., Confess., L. I, c. 1.
(2) S. Thom., 2 2, q. 28, a. 1 et 2.

crainte de voir jamais se briser ni se relâcher la chaîne d'or qui les unit à son cœur !

J'ai parlé du ravissement où les jette la contemplation des infinies beautés de Dieu. Ce n'est pas assez, pour en avoir même une faible idée, de concevoir cette beauté comme infinie ; il faut encore, et c'est ce qui rend le spectacle incomparablement plus délicieux, il faut, dis-je, considérer que cette beauté si ravissante est souverainement aimante et souverainement aimée. Autre, en effet, est le plaisir de regarder un objet dont la seule beauté nous charme, par exemple un tableau de grand maître, autre celui que nous donne la vue de la même beauté dans une personne aimée. Et ce qui doit me faire encore mieux comprendre cette joie de voir Dieu tout aimant et tout aimé, c'est que je le verrai et que je l'aimerai dans une multitude sans nombre d'autres lui-même, mes amis et mes frères, tout illuminés de sa gloire, et participant de l'amour qu'il me porte, heureux de mon bonheur comme je le serai de leur propre béatitude (1).

« Entrez dans la joie de votre Seigneur », dit le maître au serviteur diligent et fidèle. *Intra in gaudium Domini tui* (2). Je ne connais aucun texte dans la sainte Écriture, qui donne une idée plus haute et plus exacte de la joie des élus que ces quelques paroles. Quelle est-elle cette joie de Dieu, le Maître et le Seigneur de toutes choses ? C'est le contentement infini qu'il goûte dans la contemplation et dans l'amour de ses perfections infinies ; contentement substantiel, puisqu'il n'est pas autre que lui-même ; contentement infini, puisqu'il est identique et de tous points adéquat à l'objet qui l'engendre.

Entrer dans la joie du Seigneur, c'est donc participer

(1) Cf. L. I, c. 3. T. I, pp. 44, 45.
(2) Matt., XXV, 21.

à cet ineffable contentement que, suivant notre mode de concevoir, produisent au cœur de Dieu l'éternelle contemplation de sa perfection sans bornes et l'éternel embrassement d'amour entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ces expressions « entrer dans la joie du Seigneur » signifient quelque chose de plus. Elles nous apprennent que cette joie de Dieu est trop grande pour le cœur de l'homme, tout dilaté qu'il soit par la grâce. Elle y entre, puisqu'on en reçoit la participation suivant la mesure de la connaissance et de la charité ; elle le remplit, puisque c'est la joie parfaite. Mais la joie de Dieu surpasse excellemment toutes les joies des élus, parce que toute créature, étant incapable de le connaître et de l'aimer autant qu'il se connaît et qu'il s'aime, est pareillement impuissante à goûter en lui, les délices infinies qu'il y trouve. Et voilà pourquoi ce n'est pas la plénitude absolue de la joie divine qui entre dans l'homme, mais plutôt l'homme qui entre en elle, tant elle le déborde de toutes parts après l'avoir rempli (1).

3. — Ces considérations sur le principe de la joie béatifique nous en ont fait entrevoir assez clairement les principales propriétés. Il faut toutefois en signaler plus explicitement quelques-unes. Et d'abord, la plénitude de la connaissance et de l'amour étant différente dans les saints du ciel, manifestement aussi la mesure de la joie, leur résultante naturelle, ne doit pas être la même pour tous. Chacun d'eux participe à la béatitude suivant la capacité que lui ont faite son mérite et ses degrés de grâce. Ce que nous avons dit de l'inégalité dans la connaissance et dans l'amour, nous dispense d'entrer dans de plus longues explications.

Une autre propriété de la joie béatifique, c'est qu'elle

(1) S. Thom., 2 2, q. 28, a. 3.

exclut totalement l'inquiétude des désirs. La joie, dit à ce sujet saint Thomas d'Aquin, est au désir ce que le repos est au mouvement. De même que le repos absolu suppose qu'il n'y a plus de mouvement, ainsi la joie complète n'existe que là où tous les désirs sont remplis. Tant que nous sommes en ce monde, le mouvement de nos désirs n'a pas d'arrêt définitif : car, sans parler des tendances naturelles, c'est la condition de la charité *propre à la voie* de pouvoir toujours se rapprocher de Dieu. Mais une fois que nous serons en possession de Dieu, alors ce sera le repos final de tout désir. Que peut-on chercher encore, quand on a le bien qui suffit au bonheur de Dieu ? Ne m'objectez pas que le cœur de l'homme ne désire pas seulement la possession de Dieu, bien que ce soit là son aspiration principale : car ce désir une fois rempli, tous les autres s'évanouissent, parce qu'ils seraient incompatibles avec la jouissance de Dieu, ou parce qu'ils reçoivent leur parfait rassasiement (1).

Entrons, pour le montrer plus évidemment, dans quelques détails. Nous voulions être rassasiés de voir et de connaître ; plus encore, d'aimer et d'être aimés : je n'ai plus à dire comment Dieu satisfait, au ciel, cette double aspiration de notre nature. Enfants de Dieu, nous gémissons sur l'instabilité d'une volonté jamais sûre d'elle-même et toujours prompte à défaillir ; et nous voici devenus impeccables, fixés pour l'éternité dans le divin amour. Hommes, nous aspirions à la grandeur, à la gloire, à la puissance, à la richesse, à la beauté ; et voici que Dieu, nous appelant à la contemplation de son essence, nous les donne avec une libéralité sans égale. La

(1) « Nihil desiderandum restabit, quia ibi erit plena Dei fruitio *in qua* homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundum illud psalmi 102 : qui replet in bonis desiderium tuum ». — S. Thom., 2 2, p. 28, a. 3.

grandeur : le Roi éternel des siècles nous fait asseoir avec son Christ, près de lui, sur son trône (1). La gloire : est-il une gloire égale à celle qui vient, non pas d'une louange humaine trop souvent menteuse, mais du jugement infaillible de Dieu et de ses saints ? La puissance : régnant avec Jésus-Christ, les élus participent à son empire et sont en vérité comme autant de rois dans la création. La richesse : ils jouissent du bien par excellence, et possèdent en lui tous les autres biens. La beauté : les justes brilleront comme des étoiles ; ce n'est pas assez dire, puisqu'ils seront des dieux, portant dans tout leur être la ressemblance de Dieu. Unis à des corps passibles et mortels, c'était le désir de notre nature d'échapper à la souffrance et de ne pas connaître la mort ; et cette immunité bienheureuse nous l'aurons certaine, parfaite, totale, en vertu de la gloire de l'âme qu'elle suivra comme sa naturelle conséquence (2).

Ce sera donc la joie complète, la joie sans inquiétude ; une joie si grande que pour la contenir il faudra des cœurs, non plus seulement formés par la nature, mais agrandis et dilatés par la grâce ; un torrent de volupté divine qui, pour entrer dans l'âme, doit y creuser lui-même son lit. « Pourquoi donc, misérables mortels que nous sommes, aller ainsi de côté et d'autre, demandant et cherchant avec une ardeur inquiète où se trouve le bonheur ? Aime l'unique bien qui comprend tous les biens, et c'est assez. En lui tu trouveras tout ce que tu aimes, tout ce après quoi tu soupires. » C'est par cette réflexion bien simple, mais bien profonde aussi, que saint Anselme entre dans la description des biens que

(1) Apoc., XX, 6 ; III, 21.

(2) S. Thom., c. Gent., L. III. c. 63.

possède celui qui possède Dieu (1). Puissent tant d'âmes égarées à la poursuite du bonheur la méditer et la suivre !

Incompatible avec l'inquiétude des désirs, la joie des saints ne l'est pas moins avec les tristesses du cœur. C'est le privilège qu'elle tient de son incomparable pureté. Expliquons brièvement cette pensée. Certes les élus ont bien le droit de se réjouir des admirables perfections que Dieu leur a si libéralement données, comme à ses fils de prédilection. Mais s'ils s'en réjouissent, le bonheur de Dieu leur cause incomparablement plus de joie. Que dis-je ? Leur bonheur même, ils en jouissent, non pas tant parce qu'il est leur bien propre, que parce qu'il est la glorification de la souveraine bonté. La cause en est évidente : c'est que le mouvement de la joie suit le mouvement de l'amour. Et voilà ce que j'appelle la pureté de leur joie. De là cette conséquence bien digne de remarque : l'inégalité de bonheur et de gloire entre les élus ne causera chez les plus humbles aucun sentiment de regret ni de tristesse. C'est que le bon plaisir de Dieu qu'ils aiment plus que toutes choses, les voulant à cette place, ils l'agréent pour eux-mêmes plus que toute autre, quand même cette autre devrait les rapprocher de lui. A qui par impossible viendrait leur dire : Mon ami, quittez cette place, et montez plus haut (2) ; ils répondraient avec indignation : C'est la mienne ; je n'en connais pas qui réponde mieux à mes désirs, puisque la volonté de Dieu, mon Père, me l'a donnée.

Une autre conséquence encore, c'est que la connaissance du malheur des damnés, leur eussent-ils été très étroitement unis dans ce monde par les liens du sang ou

(1) S. Anselm., Proslog., c. 24.
(2) Luc, XIV, 10.

de l'amitié, ne cause aucune tristesse à ces bienheureux habitants du paradis. Quand on dit, pour l'expliquer, que la plénitude de la joie ne laisse plus dans leur cœur aucune place à la tristesse, on en donne, sans doute, une raison plausible. Mais il en est une autre plus profonde : ils ne les aiment plus, ni ne peuvent les aimer. Entre eux et ces misérables il y a un grand abîme (1), et sur cet abîme aucun passage pour la charité. Comment aimeraient-ils en Dieu et pour Dieu ceux qu'il a repoussés loin de sa face ; et comment pourraient-ils désirer pour eux l'éternelle béatitude, sans contredire la justice de Dieu qui là leur refuse (2) ? Il est vrai, nous pouvons et nous devons même aimer les pécheurs, ennemis de Dieu, qui sont encore dans la voie ; mais ces pécheurs peuvent, sans préjudice de la justice divine, passer de leur misère présente à la dignité d'enfants de Dieu. Vouloir leur éternel bonheur, c'est entrer dans les vues de cette divine miséricorde qui les invite et les presse de venir à la grâce et par elle à la gloire. Le cœur de Dieu ne leur est pas irréparablement fermé ; et si je ne les aime pas encore parce que Dieu est en eux, je peux les aimer pour qu'il y soit (3).

D'accord, me dira-t-on peut-être ; les élus ne peuvent aimer les réprouvés d'un amour de charité ; mais nous avons vu qu'il est en eux d'autres affections légitimes (4). Pourquoi ces affections ne survivraient-elles pas à la rupture absolue de l'union que formait la charité ? Parce que la charité, qui trône en souveraine au cœur des élus, ne saurait approuver qu'ils aiment contre la volonté de

(1) Luc, XIV, 26.

(2) S. Thom., 2 2, q. 25, a. 11.

(3) « Vel quia est in eo Deus, vel ut sit in eo Deus, dit S. Thomas, de Carit., q. un., a. 4.

(4) Cf. L. IX, c. 7, p. 214.

Dieu. Or, encore une fois, la charité dans son amour pour l'infinie justice, ne peut, sans se mentir à elle-même, ni vouloir ni permettre aucun mouvement affectueux qui soit en désaccord avec les éternels décrets. Donc, pas plus que Dieu, les élus ne désirent le salut ou la délivrance des tristes victimes de sa colère. Donc ils ne peuvent compatir à leur malheur : car la compassion, quand c'est la droite raison qui la guide, va de sa nature à soulager la misère qui l'émeut, ou du moins à souhaiter qu'on la soulage. Donc enfin, l'effroyable condition des réprouvés ne peut mêler la moindre goutte d'amertume à la joie des élus, puisque ceux-ci ne *désirent* pas qu'ils en soient jamais tirés.

Que dis-je? ce poids de la colère divine qui pèse sur les pécheurs impénitents, sera pour les justes une matière de joie; car il est écrit que « le juste se réjouira quand il verra la vengeance » (1) : non certes par dureté de cœur, mais par excès d'amour; et c'est là ce qu'il est aisé de comprendre, pourvu qu'une fausse sensibilité n'aveugle pas les yeux de la raison. Il y aurait cruauté à se réjouir du malheur éternel qui frappe les réprouvés ; aussi n'est-ce pas *en lui* que les amis d'un Dieu qui est miséricorde. se complaisent. Mais c'est amour parfait de Dieu que d'aimer l'ordre et le triomphe de sa justice, et voilà sous quel point de vue le châtiment de ceux qui l'ont opiniâtrement bravée, devient matière de joie pour les élus (2). Ainsi nulle volonté, si perverse qu'elle soit, ne peut haïr Dieu considéré dans ses amabilités infinies; ce qui n'empêche pas que ceux-là le poursuivent d'une haine implacable, que ses commandements révoltent, ou que sa justice écrase sous une éternelle malédiction.

(1) Psalm., LVII, 11.

(2) S. Thom., Supp., q. 94, a. 2 et 2.

4. — Telle est donc la joie que Dieu prépare à ceux qui l'aiment; ou plutôt, telle est la plus haute idée que notre infirmité peut s'en faire : car il n'appartient qu'à ceux qui la goûtent, de la concevoir dans sa perfection. C'est l'éternel repos, après le travail de l'épreuve ; ce repos dont il est écrit : « Il reste un autre sabbat pour le peuple de Dieu. Car celui qui est entré dans ce repos, se repose aussi lui-même de ses œuvres, comme Dieu des siennes » (1). Et encore : « J'entendis du ciel une voix qui me disait : Ecris : heureux ceux qui meurent dans le Seigneur. Désormais, dit l'Esprit, ils se reposeront de leurs travaux, car leurs œuvres les suivent. Et Dieu essuiera toutes leurs larmes; et il n'y aura plus ni mort, ni deuil, ni cris, ni douleur, parce que le premier état est fini » (2). Et c'est le repos de Dieu ; non pas, comme le dit saint Augustin dans son inimitable langage, « une oisiveté pleine d'ennui ; mais l'ineffable tranquillité d'une action oisive, et pleine d'ineffables jouissances » (3); repos dans la très actuelle, très immuable, très amoureuse et très enivrante contemplation de Dieu.

Par conséquent, c'est aussi la paix, la paix de Dieu qui surpasse tout sentiment (4), la paix annoncée par Isaïe, quand il disait au nom de Dieu : « Mon peuple sera assis dans la beauté de la paix, et il habitera dans les tabernacles de la confiance et dans un repos opulent » (5). Et cette paix ne sera pas une paix incomplète, comme est celle de l'exil pour les enfants de Dieu, puisque tous les mouvements des cœurs, portés sur les ailes d'une même charité vers une seule et même fin, réunis dans un seul

(1) Hebr., IV, 9, 10.
(2) Apoc., XIV, 13 ; XXI, 4.
(3) S. August., ep. 65, *ad Januar.*, n° 16.
(4) Philip., IV, 7.
(5) Is., XXXII, 18.

et même centre, ne connaitront pas plus la lutte intérieure entre les tendances que les dissentiments et la discorde à l'extérieur (1). Elle ne sera pas une paix instable et mal assise, puisque la chaine de l'amour jouissant qui rattache en un même faisceau toutes les affections et tous les cœurs, ne peut se briser ni se relâcher jamais. Elle ne sera pas une paix menteuse, puisqu'elle est essentiellement « la tranquillité de l'ordre » dans la connaissance et dans l'amour. Donc, « ô Jérusalem, loue le Seigneur ; chante ton Dieu, ô Sion. Car il fortifie les barrières de tes portes... et il t'a donné pour frontières la paix » (2). Que dis-je ? il est lui-même ta paix ; et voilà pourquoi cette paix est aussi permanente que le trône de son éternité.

Toutefois la plénitude de rassasiement qui fait la joie du ciel, n'est pas incompatible avec le désir et la soif. Comment cela peut-il se faire ? Jésus-Christ ne disait-il pas à la Samaritaine : « Quiconque boit de cette eau (l'eau du puits de Jacob), aura encore soif ; mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai, n'aura jamais soif (3) » ? Entendrons-nous jamais au ciel les gémissements qui s'échappent de la bouche du Psalmiste : « Comme le cerf désire l'eau des fontaines, ainsi mon âme aspire vers vous, ô mon Dieu. Mon âme est altérée du Dieu vivant et fort. Quand donc irai-je apparaître devant la face de Dieu ? » (4). Et cette autre plainte : « Dieu, mon Dieu, je vous cherche dès l'aurore : mon âme a soif de vous ; ma chair se consume pour vous... jusqu'à ce que je contemple en votre présence, dans le sanctuaire, votre puissance et votre gloire » (5). Ce sont là des accents qui révèlent la soif de

(1) S. Thom., 2 2, q. 29, a. 1, sqq.
(2) Psalm., CXLVII, 1-3.
(3) Joan., IV, 13.
(4) Psalm., XLI, 2.
(5) Psalm., LXII, 1, 2, 3.

l'exil ; soif d'autant plus ardente que c'est Dieu lui-même qui l'excite dans les cœurs : car, suivant une magnifique expression de saint Grégoire de Nazianze, « il a soif de notre soif. *Sitit sitiri.* Soupirer après lui, c'est lui faire une grâce » (1). Au ciel, tout autre est le langage ; et le prophète royal nous l'atteste au milieu de ses larmes : « O Seigneur, s'écrie-t-il, je verrai votre visage, et je serai rassasié, quand m'apparaîtra votre gloire ». Car « ils n'auront plus ni faim ni soif » ceux qui ont blanchi leurs robes dans le sang de l'agneau » (2).

La soif est de la terre, la soif n'est pas du ciel ; et pourtant, les bienheureux auront soif, puisqu'ils boivent avidement aux sources éternelles ; ils auront faim, puisqu'ils mangent avec délices le pain des Anges. La faim sans la faim, la soif sans la soif, comment expliquer cette énigme ? Je distingue une double soif, et ce que j'en dirai doit s'entendre aussi de la faim : la soif du cerf qui, fatigué, haletant, ruisselant de sueur, cherche la fontaine ; et la soif du cerf qui, l'ayant trouvé, s'y abreuve à longs traits. La première est la nôtre, celle que produit en nous l'inquiétude des désirs inassouvis ; l'autre est la soif des élus, celle des mêmes désirs possédant ce qu'ils ont poursuivi.

Saint Thomas, traitant une question qui touche de très près à la nôtre, fait observer que le mot « soif » entendu des désirs de l'âme, peut être pris dans une double signification. Au sens propre, il exprime, non pas un désir quelconque, mais le désir d'un bien qu'on poursuit sans le posséder encore. Qui ne voit qu'une semblable soif ne peut se trouver chez les élus de Dieu, puisque la vision bienheureuse est la pleine et totale satisfaction de tous

(1) S. Gregor. Naz., Orat. 40, n. 27. P. Gr., t. 36, p. 397.

(2) Psalm., XVI, 15 ; Apoc., VII, 14, 16.

leurs désirs ? Mais si l'on prend la soif au sens large du mot, c'est-à-dire pour cette intensité d'affection qui exclut tout dégoût, tout ennui dans la jouissance, c'est chez les mêmes élus une soif toujours vivante et toujours inextinguible, parce que jamais l'âme ne se lassera de contempler la beauté suprême et d'aimer ce qu'elle contemple. Et c'est de cette soif qu'il est permis d'entendre les paroles de la Sagesse, au livre de l'Ecclésiastique (1) : « Ceux qui me boivent, auront encore soif » (2).

Grande est la différence entre la soif matérielle et la soif des bienheureux, lors même que l'une et l'autre s'étanchent à la source qu'elles appelaient de tous leurs vœux. Dans l'une le passage est bien court du rassasiement à la satiété, tandis que l'autre dure toujours, avivée qu'elle est par cela même qui la rassasie (3). Si les élus dans leur ivresse crient au Seigneur : Assez, assez, ce n'est pas qu'ils veulent dire : Retirez la coupe de mes lèvres ; ne versez plus à flots votre vérité dans mon intelligence, et votre bonté dans mon cœur ; je suis fatigué et dégoûté. C'est l'exclamation ravie d'une âme qui

(1) Eccli., XXIV, 25.

(2) S. Thom., 1 2. q. 33, a. 3 ; col. IV, D. 49. q. 3. a 2. Transcrivons encore sur ce sujet quelques lignes de S. François de Sales. « La jouissance d'un bien qui contente tous-jours ne flestrit jamais, ains se renouvelle et fleurit sans cesse ; elle est tous-jours aimable, tous-jours désirable..... Le bien infini fait régner le desir dans la possession et la possession dans le désir ; ayant de quoy assouvir le désir par sa saincte présence, et de quoy le faire tous-jours vivre par la grandeur de son excellence, laquelle nourrit en tous ceux qui le possèdent, un désir tous-jours content, et un contentement tous-jours désireux ». Traité de l'amour de Dieu, L. V, c. 3.

(3) « Ex prægustatis deliciis amplius in desideriis (amans) exardescit, quod, etsi dentur ad plenitudinem, nunquam tamen ad satietatem ». Ricard. a S. Vict., de Gradibus charit., c. 2 ; et fusius, in Cantic., c. 10.

est pleine, qui surabonde ; impuissante à recevoir plus de lumière, plus d'amour et plus de joies ; d'une âme enfin qui confesse que, dans cette lutte entre Dieu qui s'épanche et la soif qu'il apaise, la victoire reste à la source : « *vincit fons sitientem* ».

« *Videbimus, amabimus gaudebimus* ; nous verrons, nous aimerons, nous serons dans l'allégresse » : telle est pour saint Augustin la vie du ciel, et telle cette vie nous est apparue dans les pages qui précèdent. C'est donc avec raison qu'un grand poète l'appelle dans ses chants tout empreints d'une théologie profonde : « une lumière intellectuelle pleine d'amour, un amour du bien véritable plein de joie, une joie qui surpasse toute douceur » (1).

Telle sera la perfection finale des enfants de Dieu, considérée du côté de l'âme, c'est-à-dire leur perfection substantielle. C'est aussi pour eux la *fin dernière*. Le terme de *fin* peut être pris suivant deux significations qui sont connexes. Il désigne ou l'objet même de la tendance et le principe qui la détermine, ou la possession de cet objet. Au premier point de vue, tous les êtres crées ont la même fin dernière, parce que tous sont ordonnés vers Dieu comme vers leur bien suprême. Mais, dans le second sens, autre est la fin dernière de la créature inférieure, autre celle de la créature raisonnable, élevée par la grâce. En effet, pendant que la première ne peut atteindre Dieu qu'en participant d'une manière très imparfaite à ses perfections infinies, celle-ci l'atteint, comme il s'atteint lui-même, par la connaissance et par l'amour. Donc, puisque les enfants de Dieu, parvenus au

(1) « Luce intellectual piena d'amore. — Amor di vero ben pien di letizia. — Letizia che trascende ogni dolzore ». Dante, Parad., Cant. XXX, 404- 3.

terme, jouissent si complètement de Dieu, il est manifeste qu'ils sont en possession de leur fin dernière. Il est manifeste aussi qu'ils ont la béatitude ; soit qu'on entende par béatitude l'objet dont la jouissance donne le bonheur parfait, soit qu'on la prenne pour la jouissance elle-même.

LIVRE X

LA PERFECTION FINALE DES ENFANTS DE DIEU CONSIDÉRÉE DU COTÉ DU CORPS

CHAPITRE PREMIER

La résurrection de la chair, au témoignage de la nature et de la foi.

1. — Voilà l'enfant de Dieu glorifié, consommé par la partie principale de lui-même ; il est entré par l'âme dans la possession de son éternel héritage : héritage de lumière, d'amour et d'inénarrable jouissance. Que reste-t-il pour que l'adoption soit complète, et le chef-d'œuvre de la grâce achevé ? Il reste à faire le corps, cette partie inférieure mais substantielle de nous-mêmes, à l'image du corps de Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu ; c'est-à-dire, à le tirer du tombeau, à le réunir à l'âme bienheureuse, à l'orner de tous les dons réclamés par cette alliance. Tant que nous ne sommes pas encore affranchis de l'asservissement à la corruption, « nous gémissons au dedans de nous, dans l'attente de l'adoption des enfants de Dieu, qui sera la rédemption de notre corps » (1). C'est de cette résurrection glorieuse que nous avons à parler, d'abord pour en démontrer la certitude et pour en dire ensuite, dans la mesure de nos forces, les prérogatives et les splendeurs.

A ne considérer l'homme qu'au point de vue de la pure et simple raison, peut-être serait-il bien malaisé, pour ne pas dire impossible, d'apporter, en faveur de la résurrection, des preuves capables d'en donner la certitude. Pourtant, à défaut de démonstrations rigoureuses, il y

(1) Rom., VIII, 23.

aurait encore des motifs sérieux de saluer comme une espérance ce retour à la vie qui sera la résurrection de nos corps. Les saints Pères, et ceux-là surtout qui eurent à défendre ce dogme de notre foi contre les incroyants des premiers siècles (1), en ont développé plusieurs avec non moins d'énergie que d'éloquence ; et nos grands théologiens, saint Thomas à leur tête, reprenant après eux les mêmes inductions, n'ont guère fait autre chose que leur donner parfois une forme moins oratoire et plus concise.

Cette preuve de la résurrection de la chair, les apologistes la demandaient à la *justice* de Dieu. Ne faut-il pas que dans la vie future la récompense ou le châtiment répondent aux œuvres bonnes ou mauvaises ? Or, y répondraient-ils, si le corps, une fois livré à la poussière, ne devait jamais en sortir pour se rejoindre à l'âme et par cette nouvelle union reconstituer l'homme ? Car c'est l'homme tout entier qui fait ici l'œuvre du mal et l'œuvre du bien ; l'homme qui bénit Dieu et qui le blasphème ; l'homme qui se courbe sous sa volonté très sainte pour observer la loi morale ou qui se révolte pour la violer ; l'homme, en un mot, qui aime son Dieu ou qui l'outrage. Ne m'objectez pas qu'il y a des crimes où le corps n'a point de part. Pour moi, je n'en connais pas un seul. Telle est, en effet, l'unité de notre être humain, qu'aucune opération de l'âme ne s'y fait, en dehors du concours des organes. Ni l'esprit n'a de pensée, sans que l'imagination n'entre en acte, ni la volonté n'agit, sans que sa libre détermination n'ait son point de départ ou son retentissement dans la sensibilité.

Au moins, vous avouerez sans peine, et cela suffirait à

(1) Athenagor., S. Clemens, Minut. Felix., Tertull., Cyrill. Hieros,, etc.

la preuve, que, s'il y a des exceptions, la coopération ou la complicité du corps est la règle générale. Et la sainte Église de Dieu l'a si bien compris que, dans les prières dont elle accompagne les suprêmes Onctions qu'elle fait à ses enfants pour effacer leurs dernières souillures, elle ne parle que des péchés commis par les sens du corps. « Que par cette sainte onction, dit-elle, et par sa très pieuse miséricorde, le Seigneur vous pardonne tout ce en quoi vous avez failli par les yeux, par les oreilles, etc. ».

Ne me dites pas non plus qu'on ne récompense ni ne punit l'instrument aveugle d'un crime ou d'un acte héroïque de vertu : le couteau de l'assassin, par exemple, ou l'épée du soldat mourant pour sa patrie. Sans répondre, comme je le pourrais, qu'on recueille l'une avec respect, pendant qu'on rejette l'autre avec une sorte d'horreur, je me contenterai de faire remarquer quels sentiments opposés la nature imprime elle-même pour la dépouille d'un criminel et pour les restes vénérés d'un homme de grande vertu. C'est que le corps n'est pas un instrument *séparé*, comme la hache ou le glaive ; il est une partie de l'homme qui l'emploie ; c'est cet homme lui-même dans un des éléments essentiels qui constituent sa nature et sa personne. Donc, il est de la justice de Dieu qu'au jour de la rétribution finale, la chair sorte du tombeau pour suivre les destinés de l'âme ou dans la récompense ou dans le châtiment (1). Disons plus : lors même que le corps n'aurait concouru d'aucune manière aux actes qui feront la matière du jugement de Dieu, il devrait encore y paraître avec l'âme : car ces actes, c'est l'*homme* qui les a posés. « L'homme est, en effet, un

(1) Athenag., de Resurr., mort., n. 18-24. P. Gr., t 6. p 1008. sqq. S. Thom., c. Gent., L. IV. c. 79.

composé de deux substances ; il faut donc qu'il se présente avec chacune d'elles, pour être jugé tout entier. C'est tout entier qu'il a vécu ; donc, tel il a vécu, tel il doit être jugé, puisque le jugement porte sur sa vie. *Qualis ergo vixerit, talem judicari (dicimus), quia de eo quod vixerit habeat judicari* » (1), dit Tertullien dans son énergique langage.

Après la justice, c'est la *sagesse* de Dieu qui demande la résurrection. Encore une fois, qu'est ce que l'homme ? Vous n'écoutez pas ceux qui vous disent qu'il est une pure matière, plus ou moins parfaitement organisée : c'est une erreur trop manifestement absurde et trop évidemment dégradante. N'écoutez pas non plus ceux qui, par une erreur contraire, feraient de nous de purs esprits, renfermés pour un temps dans le corps, mais appelés à s'en dégager un jour, comme un prisonnier qu'on délivre de ses entraves, un insecte ailé qui rejette ses informes enveloppes. L'homme n'est ni un corps, ni une âme, mais le composé vivant et substantiel de l'un et de l'autre, bien que la prééminence appartienne à l'âme en vertu même de sa nature. Lors donc que l'âme est séparée du corps, c'est un ouvrage incomplet, semblable à quelque magnifique cathédrale dont le chœur est debout, et la nef abattue. Puis-je me persuader que la divine sagesse, l'ouvrier tout puissant dont la main créa ce chef-d'œuvre (2), faisant violence à la nature des choses, en laissera les débris à la terre, et n'en conservera que la partie maitresse pour l'éternité (3) ?

C'est encore à la *providence* de Dieu que les Pères et nos docteurs en appellent. En tout état de l'humanité,

(1) Tertull., de Resurr. carnis, c. 14, col. 16.
(2) Sap., VII, 21.
(3) S. Thom., *Ibid.*

quand Dieu ne l'eût pas créée, comme il l'a fait, pour une destinée surnaturelle, il se devait de lui donner le bonheur après une épreuve victorieusement subie. Or, sans la résurrection du corps, ce bonheur ne serait pas complet, ni ne répondrait totalement aux aspirations que la nature, c'est-à-dire Dieu lui-même, a mises au cœur de l'homme.

J'ai dit qu'il ne serait pas complet : car la béatitude, en d'autres termes, la perfection dernière, suppose comme fondement la perfection *première de l'âme*, celle qui lui convient de par sa nature. Or, cette perfection première sur laquelle repose la béatitude, l'âme séparée du corps ne l'a pas entière : car, en vertu même des exigences de son être, elle est une *partie* de l'homme, puisque sa fonction native est d'être en lui comme la forme du corps (1). Si donc aucune partie n'a la perfection de sa nature en dehors du tout vers lequel elle est ordonnée, comment l'âme trouverait-elle sa perfection suprême, éternellement exclue qu'elle serait du tout organique où elle a reçu l'existence ? C'est ainsi que le docteur Angélique résume une preuve éloquemment développée dès le second siècle par Athénagore et par d'autres Pères (2).

J'ai ajouté que la béatitude de l'âme *séparée* ne répondrait pas entièrement aux aspirations du cœur humain. Pourquoi ? Parce que le désir inné de l'homme est d'être complet dans son être. De là cette horreur instinctive de la mort qu'on peut surmonter, il est vrai, quand le devoir l'exige ; mais qui demeure encore, lors même qu'on vole

(1) « Anima, cum sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita ». S. Thom., 1 p., q. 90, a. 4 ; col., q. 76. a. 1.

(2) S. Thom., c. Gent., *l. c.* ; de Pot., q. 5, a. 10 ; Athenag., de Resurr. mort., nos 15 et 24, *l. c.*

avec une héroïque ardeur au devant d'un trépas glorieux. Horreur et désir à peine explicables, si la séparation devait être à jamais la condition normale de notre existence et de notre béatitude future (1).

Encore s'il était vrai que la compagnie du corps fût par elle-même un obstacle à l'épanouissement de nos nobles facultés, je comprendrais comment, malgré l'imperfection relative qui résulte de la séparation, l'âme, pour conquérir sa perfection suprême, devrait dire à son corps un éternel adieu. Mais ce n'est pas du corps que vient l'obstacle ; c'est de son état présent de mortalité. « *Corpus quod corrumpitur aggravat animam ;* le corps qui se corrompt appesantit l'âme » (2). Voilà le poids qui nous attache à la terre, et « abat l'esprit capable de plus hautes pensées » (3). Qu'elle s'évanouisse donc cette mortalité, pour laisser à l'âme son libre essor vers les régions de la lumière ; mais n'allez pas, sous prétexte de délivrer l'esprit de l'homme, lui ravir son naturel complément.

Enfin, nos apologistes en appellent à la *magnificence* de Dieu, se jouant dans les splendeurs de la création. Qu'a-t-il voulu faire en produisant l'homme ? Jeter pour ainsi dire un pont entre le monde des esprits et le monde des corps ; relier entre elles, par un trait d'union permanent, l'intelligence et la matière. Séparez l'âme et le corps sans espoir de réunion, il y a solution de continuité, l'accord est rompu, l'harmonie fait place à la dissonance. Je ne trouve plus au plan divin sa grande et merveilleuse unité ; car la chaîne des êtres qui descendait de Dieu jusqu'aux abîmes du néant, a perdu son plus nécessaire anneau : l'homme en qui se rattachaient l'exis-

(1) S. Thom., c. Gent., *l. c.* ; Compend. Theol., c, 151.
(2) Sap., IX, 16.
(3) *Ibid.*

tence purement matérielle et l'existence spirituelle. Je n'entends pas non plus ce concert unanime des êtres, ayant tous une voix pour louer et bénir leur commun créateur et maître ; si le monde corporel peut fournir encore un sujet pour la louange et l'adoration, il n'en est plus ni l'instrument ni l'organe. Donc, de ce chef encore il faut que l'homme, après une dissolution momentanée, se retrouve tel que Dieu l'a fait, esprit et corps, mélange harmonieux et vivant où vient se résumer la création tout entière.

Combien ces belles convenances de la résurrection, tirées de la contemplation de notre nature, deviennent plus fortes et plus saisissantes pour le chrétien, quand il regarde sa chair au point de vue surnaturel ! De tous les apologistes, Tertullien a le plus admirablement mis en lumière ce que l'économie de la grâce a fait pour fortifier les droits de nos corps à la résurrection future. Notre chair, en effet, qu'est-elle aux yeux de la foi ? Ce grand homme nous la montre comme investie de fonctions sacerdotales. La fin du sacerdoce est de faire monter les âmes à Dieu et descendre Dieu vers les hommes (1). Or, c'est par la chair que nous montons à Dieu : elle nous y porte sur les ailes du sacrifice, de la mortification, de la prière ; c'est avec son assistance, par son ministère, à ses dépens, que nous nous offrons à Dieu comme des hosties vivantes, et que nous célébrons ses louanges. C'est encore par elle que Dieu vient à nous. Entendons-le de la bouche du même Tertullien : « Quand, s'écrie-t-il, l'âme s'enrôle au service de Dieu, c'est par la chair qu'elle reçoit cet honneur. C'est la chair qui est baignée pour que l'âme soit purifiée ; la chair qui est ointe, pour que l'âme soit consacrée ; la chair qui est marquée du signe

(1) Hebr., V, 1, sqq.

sacré, pour que l'âme soit fortifiée ; la chair qui se courbe sous l'imposition des mains, pour que l'âme soit illuminée par l'esprit ; la chair enfin qui se nourrit du corps et du sang de Jésus-Christ, pour que l'âme soit engraissée de la substance divine » (1).

Puis, reprenant dans un court et chaud résumé tous les droits que la nature et la grâce ont donnés à la chair : « Ainsi donc, pour récapituler, cette chair que Dieu forma de ses mains et à son image, qu'il anima de son souffle à la ressemblance de sa vie, qu'il établit dans cet univers pour l'habiter et en jouir, pour commander à toutes ses œuvres, qu'il revêtit de ses sacrements et de sa discipline ; cette chair dont il aime la pureté, dont il approuve les mortifications, dont il apprécie les souffrances, cette chair, dis-je, ne ressusciterait pas, elle qui tient de Dieu à tant de titres ! *Hæccine non resurget, toties Dei* ? Non, non, loin de nous la pensée que Dieu abandonne à une destruction sans retour, l'œuvre de ses mains, l'objet de son industrie, l'enveloppe de son souffle, la reine de sa création, l'héritière de sa libéralité, la prêtresse de sa religion, le soldat de son témoignage, la sœur de son Christ » (2).

Je le répète, ces preuves, même avec la nouvelle force que leur donne la consécration de la chair dans le chrétien, je n'ai pas la prétention de les présenter comme absolument démonstratives (3). Mais comme elles nous

(1) Tertull., de Resurr. carnis, c. 8.

(2) Id., *ibid.*, c. 9.

(3) S. Thomas, bien que personne ne pousse avec plus de force que lui les preuves philosophiques de la résurrection, se garde toujours de les donner comme de vraies démonstrations. « Evidens ratio *suffragatur* », dit-il, au 4e livre contre les Gentils, c. 79. « Immortalitas animarum exigere *videtur* resurrectionem corporum futuram », ajoute-t-il au même endroit. Et ailleurs (Supplem., q. 75, a.

préparent à croire l'enseignement infaillible de l'Évangile, quand il nous affirme de la part de Dieu que notre chair, sortie du tombeau, sera de nouveau vivifiée par l'âme, et ne connaîtra plus la mort ! C'est la belle réflexion que fait encore Tertullien : « Dieu, dit-il, nous a donné la nature pour maîtresse, avant de nous éclairer par sa parole, afin que, instruits à l'école de la nature, nous puissions plus aisément croire à sa divine parole » (1). Nous donc qui avons enteudu cette grande leçon de la nature, apprenons de Dieu lui-même ce qu'il réserve dans leur chair, non plus à de simples serviteurs, mais à ses enfants ; non plus à d'humbles créatures raisonnables, mais à des dieux déifiés par la grâce et la gloire.

2 — S'il est une vérité constamment affirmée dans nos saints Livres, prêchée par le Christ, annoncée par les apôtres gardiens et témoins de sa doctrine, enseignée par l'Église à toutes les phases de son existence, c'est bien la résurrection des morts. L'ancien Testament lui-même était plein de cette croyance : c'est elle qui consolait Job, au milieu de ses angoisses, en lui montrant de loin le Rédempteur de sa chair (2); elle qui fortifiait les héroïques Machabées dans l'horreur de leurs supplices(3); elle qui montrait à Daniel ceux qui dorment dans la poussière, s'éveillant les uns pour la vie éternelle et les autres pour l'éternel opprobre (4). Que m'importent donc les vaines

3, ad 2) : « Ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale (qualis est ex ipso resurrectio) ratione *demonstrante*, sed ratione *persuadente*... » D'où il suit que les preuves tirées de l'ordre de la nature « *fidei* resurrectionis *persuasive adminiculantur* » (*Ibid.*).

(1) « Præmisit naturam magistram, submissurus et prophetiam, quo facilius credas prophetiæ, discipulus naturæ. » Tertull de Resurr. carnis, c. 12.

(2) Job., XIX, 25-27.

(3) II Macch., VII, 9, sqq.

(4) Dan., XII, 2.

réclamations d'une fausse science, et les prétendues impossibilités qu'elle oppose à ma foi? Dieu, la vérité, m'affirme que je ressusciterai ; Dieu, la toute-puissance, saura bien accomplir ce qu'il affirme. C'est pourquoi je m'associe de tout l'effort de mon âme, et sans l'ombre même d'un doute, à la grande voix du peuple chrétien chantant à travers les siècles et sur toutes les plages: « Je crois la résurrection de la chair et la vie éternelle. *Credo... resurrectionem mortuorum et vitam æternam* »*;* certain que cette voix n'est que l'écho fidèle de la prédication des Apôtres, des Pères, et des docteurs; un acquiescement nécessaire à la parole de Jésus-Christ, le Fils du Dieu vivant, qui nous a dit de lui-même : « Je suis la résurrection et la vie.... celui qui mange ma chair et boit mon sang, je le ressusciterai au dernier jour » (1).

Et certes, étant donnée l'économie de la Loi nouvelle, il faut bien que les corps des enfants de Dieu soient un jour réunis à leurs âmes, glorifiés avec elles et comme elles. L'apôtre nous l'a dit :« Tous, si nombreux que nous soyons, nous ne formons qu'un seul corps dont Jésus-Christ est la tête, et dont nous sommes les membres » (2). Et ce n'est pas seulement par l'âme que nous faisons partie du Christ. Loin de nous une erreur qui nous attirerait ce reproche du même apôtre : « Quoi! vous ne savez pas que vos membres sont les membres du Christ? » (3). Ce que le Verbe s'est uni, quand il s'est fait l'un de nous, au sein de la Vierge, c'est toute notre nature, âme et chair. En conséquence il veut que cette nature entre aussi dans son corps mystique, non pas seulement par l'âme, sa partie principale, mais tout entière et sans division. Et pour

(1) Joan., XI, 25; VI, 55, 59, etc.
(2) Rom., XII, 5. Cf. L. V, c. 4, p. 315, suiv.
(3) I. Cor., VI, 15.

sceller cette heureuse alliance, il unit dans le plus auguste des sacrements son corps à notre corps, ses membres à nos membres. afin que le fidèle et le Christ soient deux dans une même chair. C'est ce que nous avons déjà médité ; c'est aussi la conséquence que tirait saint Irénée de cette prise de possession de nos corps par le corps de Jésus-Christ : « De quel front ose-t-on nier qu'elle puisse recevoir le don de la vie éternelle, cette chair qui s'est nourrie du corps et du sang du Christ et qui *est son membre* ? » (1).

Conclusion tellement nécessaire et tellement certaine que la révoquer en doute serait ébranler, saper même notre foi par la base. Ce n'est pas moi qui l'affirme, mais saint Paul et l'Esprit de Dieu par lui : « Quand on vous a prèché que Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts, comment s'en trouve-t-il parmi vous pour oser dire que les morts ne ressusciteront pas ? Si les morts ne ressuscitent pas, Jésus-Christ n'est donc pas ressuscité lui-même ? Et si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine et vaine aussi votre foi : vous êtes encore dans vos péchés » (2). C'est que Jésus-Christ n'a pu ressusciter seulement en partie ; il faut à ce triomphateur de la mort une résurrection pleine, entière, totale, pour que la mort soit non pas affaiblie mais absorbée dans sa victoire. Or, où serait la plénitude du triomphe de Jésus-Christ sur la mort, si les membres ne suivaient pas la tête ; les membres, dis je, dans leur intégrité, c'est-à-dire et les âmes et les corps ?

Allons plus loin à la suite du grand apôtre. Si nous voyions ces membres éternellement épars et mêlés à la poussière, ne serions-nous pas en droit de conclure de

(1) S. Iren., c. Hær., L. V, c. n. 2.
(2) I Cor., VI, 12, sqq.

la tête elle-même qu'elle est comme eux ensevelie dans les entrailles de la terre ? Donc « le Christ sortant du tombeau peut être vraiment appelé les prémices de ceux qui dorment encore au sépulcre... Comme tous meurent en Adam, tous doivent renaître dans le Christ ». Et c'est justice : car si la chute et la mort de celui qui fut le premier chef de la race humaine, entraînèrent la mort de sa descendance, la résurrection du nouvel Adam, le chef et la tête de l'humanité régénérée, doit à meilleur titre appeler pour notre nature le retour final à la vie. Mais, ajoute l'apôtre : « Chacun à son rang : le Christ d'abord, comme les prémices ; puis ceux qui sont au Christ » (1). Donc, « comme Dieu a ressuscité le Seigneur, il nous ressuscitera nous aussi par sa puissance. Ne savez-vous pas que vos membres sont les membres du Christ ? » (2).

Que dis-je : il nous ressuscitera. « Dieu qui est riche en miséricorde à cause de l'immense amour qu'il nous a porté,.. nous a déjà vivifiés dans Jésus-Christ et par Jésus-Christ... Il nous a ressuscités avec lui, et nous a fait asseoir au ciel dans le Christ Jésus » (3). Ouvrez les yeux de votre foi et regardez : voici dans les splendeurs de la gloire tous ceux qui vivront et mourront membres du corps mystique dont la tête est Jésus-Christ ; ils y sont, non pas encore en réalité, mais en espérance et de droit : car j'y vois déjà la tête, et vous, bienheureuse Vierge, le plus parfait et le plus uni de ses membres (4).

Aux jours de sa vie mortelle, mon Sauveur retint

(1) I Cor., XV, 20-23.

(2) I Cor., XV, 14, 15.

(3) Eph., II, 4-6.

(4) « Christo a mortuis excitato, capite nostro, et nos una surreximus, et, sedente capite, una et corpus sedet ». S. Joan. Chrysost., hom. 4 in ephes., II, 6.

comme emprisonnées dans la partie supérieure de son âme les délices célestes, fruit naturel de la vision intuitive, qui régnait sur ces hautes cimes. Rien n'en descendait sur les régions inférieures, parce qu'il devait être notre victime, et que pour être victime il devait souffrir et dans son corps et dans son âme. Mais, le sacrifice sanglant une fois consommé, la gloire rompant les digues inonda de ses flots l'âme, les sens et le corps de mon Maître.

C'est par suite d'un même dessein que la souffrance et la mortalité dominent encore dans les membres vivants de Jésus-Christ, qui sont les fidèles : il faut que la passion de leur chef se complète en eux. Mais quand cette passion totale du chef dans les membres aura pris fin, la vie coulant à pleins bords inondera la totalité du corps du Christ, et « il n'y aura plus de mort » (1). Le jour sera venu, « où le Père mettra tous les ennemis sous les *pieds* de son Christ. Donc le dernier ennemi, la mort, sera détruit ; car il a tout mis sous ses pieds » (2) ; c'est-à-dire, si nous voulons prendre les mots dans la plénitude de leur signification, sous les membres les plus infimes de sa personne, qui sont les pieds encore attachés à la terre.

Et c'est ainsi que, par la nature des choses et d'après les affirmations répétées de l'Esprit de Dieu, le dogme de notre résurrection future est une conséquence de l'incorporation des fidèles dans la personne mystique de Jésus-Christ Notre-Seigneur. On objectera peut-être que ce raisonnement va trop loin, puisque si on le presse, il mènerait à penser que le corps mystique de Jésus-Christ resterait incomplet, si tous les corps des hommes ne se

(1) Apoc., XXI. 4.
(2) I. Cor., XV, 25, 26.

relevaient pas *configurés* à sa propre clarté. Vaine objection qu'un mot suffit à résoudre : bien que tous les corps ressuscitent, ceux-là n'appartiennent plus au Christ dont les âmes sont éternellement séparées de lui. Comment donc son corps resterait-il incomplet, parce qu'il n'a pas des membres qui ne sont ni ne peuvent être siens ?

Mettons la même conclusion générale sous une nouvelle forme. Jésus-Christ disait aux Juifs : « Détruisez ce temple, et moi je le rebâtirai en trois jours... Et c'est du temple de son corps qu'il parlait », suivant la remarque de l'Evangéliste (1). Jésus-Christ appelle son corps un temple, parce que la « plénitude de la divinité habitait corporellement en lui » (2). Mais, nous aussi, nous sommes des temples de Dieu ; temples de Dieu par nos âmes, temples du Saint Esprit par nos membres (3) : car la divinité descend du chef sur le corps, de la tête dans les membres, pour les remplir de sa présence (4). Or, le temple qui est le Christ et le temple que nous sommes, ne sont pas deux temples séparés, mais un seul et même temple dont Jésus-Christ est le fondement, et son humanité, la partie la plus auguste et la plus sacrée. « Je n'ai pas vu de temple dans la Jérusalem d'en haut : car le Seigneur Dieu tout-puissant est son temple et l'*Agneau* » (5). Donc, s'il n'y a qu'un temple au ciel, et si tout fidèle est un temple de Dieu, par la grâce et la gloire nous sommes de ce temple (6). Donc, quand Notre-Seigneur a dit : « Détruisez ce temple et moi je le rebâtirai en trois

(1) Joan., II, 19-21.

(2) Col., II, 9.

(3) I Cor., VI, 19.

(4) Col., II, 10.

(5) Apoc., XXI, 22.

(6) « Simul omnes unum templum, et singuli singula templa sumus ». S. August., ep. 187, al. 57, n. 20 Cf. Eph., II, 20-22.

jours », cette reconstruction, qui se rapportait directement à lui, nous regarde médiatement nous-mêmes. Pas plus que le corps mystique du Christ, le temple de Dieu qui est l'Agneau, ne peut rester éternellement inachevé. Ce qui est plus ou moins le sort des sanctuaires construits de la main des hommes, ne saurait convenir au temple élevé de la main de Dieu.

Membres de Jésus-Christ, temples vivants de Dieu, voilà deux titres à la résurrection future. J'en trouve un troisième, plus immédiatement fondé sur notre qualité d'enfants de Dieu et de frères de Jésus, le premier-né du Père. Rappelons-nous le raisonnement de saint Paul dans son épitre aux Romains : « Vous avez reçu l'Esprit d'adoption des fils, par lequel nous crions à Dieu : Père, Père... Or, si vous êtes fils, vous êtes héritiers, héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ, si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui » (1). Participant donc à la filiation du Verbe incarné, nous devons dans la même mesure participer à son héritage. Une part de cet héritage, non la plus excellente sans doute, mais belle pourtant et certaine, c'est la glorification de sa chair. Donc, ô cohéritiers de Jésus-Christ, réjouissez-vous dans l'espérance des biens futurs, et contemplant des yeux de la foi le Christ ressuscité pour ne plus mourir, voyez ce qui vous attend vous-mêmes, si vous ne dégénérez pas de votre sang. « Et c'est pourquoi, dit encore l'apôtre, nous vivons déjà dans le ciel, d'où nous attendons le Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui réformera l'humilité de notre corps, et le rendra conforme à sa chair glorieuse, selon cette puissante opération par laquelle il peut s'assujettir toutes choses » (2).

(1) Rom., VIII, 15, 17.
(2) Phil., III, 20, 21.

Si la mort, avant d'être pleinement abattue, couche encore dans la poussière ces enfants de Dieu, membres vivants du Christ, ne craignons rien pour eux : « ils ne sont pas morts, mais ils *dorment* » ; ils dorment, dis-je, dans le Christ vivant, et leur réveil, à la voix du même Christ ressuscité, sera désormais la vie pleine, immortelle (1). Et voilà pourquoi, suivant une très consolante remarque de saint Jean Chrysostome, le champ des morts porte chez les chrétiens un nom véritablement prophétique : nous l'appelons *un cimetière*, c'est-à-dire, un dortoir : car c'est là ce que signifie le terme grec (κοιμητήριον), d'où notre mot s'est formé. On nous y porte, on nous y couche, brisés, défigurés, sans force et sans vie ; mais pour y reposer à l'ombre de celui que nous avions désiré (2), sous la garde de sa puissance et de son amour ; jusqu'à l'heure où retentira l'appel victorieux : « Levez-vous, vous qui dormez, sortez d'entre les morts et le Christ vous illuminera » (3). Et « la dernière ennemie, la mort, sera détruite : car Dieu a tout mis sous les pieds de son Christ » (4).

Quand et comment se fera cette bienheureuse résurrection des enfants de Dieu ? L'Esprit-Saint, sans nous en découvrir tout le mystère, n'a pas voulu nous laisser complètement dans l'ignorance. Une croyance commune dans l'Eglise, c'est qu'elle se fera, quand le nombre des élus, prédestinés à la gloire, sera complet ; quand l'édification du corps mystique de Jésus-Christ sera parfaite, et qu'il ne manquera plus une pierre au temple que Dieu daigne se bâtir avec les hommes ; quand enfin sera réu-

(1) Marc, V, 39 ; I Cor., XV, 18, 20.

(2) Cant., II, 3, Cf. Wiseman, Fabiola, 2e part., c. 3.

(3) Eph., V, 14.

(4) I Cor., XV, 25-26.

nie près du Père céleste la grande famille des enfants d'adoption, dispersés à travers l'espace et les temps (1). Alors, « en un moment, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette... les morts ressusciteront incorruptibles (2), et nous, nous serons transformés » (3). Ce sera le dernier jour, non pas de tel et tel homme en particulier, mais de l'humanité présente tout entière, *novissimus dies* : jour de la résurrection pour tous, du jugement pour tous, de la récompense ou du supplice total pour tous (4). Et il n'y aura plus de temps : car le sort de tous sera irrévocablement fixé dans l'éternelle mort ou dans l'éternelle vie, pour jamais.

(1) Eph., IV, 12, sqq.

(2) « Incorrupti integritate membrorum, sed tamen corrumpendi dolore pœnarum », a dit S. Augustin des réprouvés. Ep 205. al. 146 n. 15.

(3) I Cor., XV, 52.

« Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra. In deposito est ubicumque apud Deum, per fidelissimum sequestrem Dei et hominum Jesum Christum, qui et homini Deum et hominem Deo reddet, carni spiritum et spiritui carnem. Utrumque jam in semetipso fœderavit, sponsam sponso et sponsum sponsae comparavit. Nam etsi animam quis contenderit sponsam, vel dotis nomine sequetur caro. Non erit anima prostituta, ut nuda suscipiatur a sponso : habet instrumentum, habet cultum, habet mancipium suum carmen ; ut collectanea comitabitur. Sed caro est sponsa, quae et in Christo Jesu spiritum sponsum per sanguinem pacta est. Hujus interitum quem putas, secessum scias esse. Non sola anima seponitur : habet et caro secessus suos interim, in aquis, in ignibus, in alitibus, in bestiis. Cum in haec dissolvi videtur, velut in vasa transfunditur. Si etiam ipsa vasa defecerint, cum de illis quoque effluxerit, in suam matricem terram quasi per ambages resorbetur, ut rursus ex illa repraesentetur Adam, auditurus a Domino : Ecce Adam est quasi unus ex nobis factus, vere tunc compos mali quoe vasit, et boni quod invasit ». Tertull., de Resurr. carn., c. 63.

(4) Joan., VI, 32 ; XI, 24 ; XII, 48.

CHAPITRE II

De la condition des corps ressuscités, au point de vue de l'être. — Ce qu'il y aura de commun pour tous : identité, intégrité, incorruptibilité.

1. — « Voici, dit saint Paul aux fidèles de Corinthe, que je vous annonce un mystère : Nous ressusciterons tous, à la vérité ; mais tous nous ne serons pas transformés » (1). Je n'ignore pas que le texte grec présente un autre sens ; mais rien nous défend d'accepter celui de la Vulgate : car, outre qu'il n'est pas contraire à l'autre, il exprime une vérité dogmatique, clairement énoncée par le même apôtre au verset qui suit immédiatement, quand il ajoute : « La trompette sonnera, et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, les élus du Christ, nous serons transformés » (2). La pensée contenue dans l'un et l'autre texte

(1) I Cor., XV, 51. Le texte grec porte : « Nous ne dormirons pas tous ; mais tous nous serons transformés ». S. Paul, suivant cette leçon, parle au nom des seuls élus, comme s'il disait : Nous, disciples du Christ, nous ne mourrons pas tous. Quand le Christ apparaîtra dans sa gloire, il y en a qu'il trouvera vivants, et qui passeront sans mourir de cette mortalité à l'immortalité glorieuse. C'est là l'opinion commune des Pères grecs, et plusieurs Pères de l'Occident l'ont adoptée comme eux. Du reste, elle n'a rien de contraire à la sentence de mort portée contre tous les fils d'Adam. « Quand même les justes qui survivront (aux désastres des derniers temps), ne mourraient pas avant l'arrivée du Seigneur, il n'en serait pas moins vrai que la loi de la mort pèse sur eux, et qu'ils subiraient la peine, si Dieu ne la leur remettait, comme il peut aussi faire grâce de celle des péchés actuels ». S. Thom., 1 2, q. 81, a. 3, ad. 3.

(2) I Cor., XV, 52.

est évidente : il y a dans la résurrection finale un double fait : l'un, commun à tous les hommes ; l'autre, propre aux seuls enfants de Dieu ; un fait de restauration corporelle, *omnes resurgemus, mortui resurgent incorrupti ;* un fait de glorification surnaturelle, *non omnes immutabimur, et nos immutabimur.* C'est cette double condition des ressuscités qu'il nous reste à expliquer d'après l'enseignement de l'Ecriture, des docteurs et des Pères.

Or, pour commencer par la restauration commune, il faut tenir comme une vérité certaine que tous les corps des hommes ressusciteront dans leur identité, avec l'intégrité de leurs membres, et pour ne plus retourner jamais à la corruption du tombeau.

Ils ressusciteront dans leur *identité,* c'est-à-dire qu'ils seront les mêmes *spécifiquement* et *numériquement.* J'ai dit : spécifiquement. Ce serait folie de rêver des corps devenus littéralement spirituels après la résurrection, de matériels qu'ils étaient au temps de l'épreuve ; et saint Augustin (1) se moque justement de ceux qui croyaient pouvoir interpréter dans ce sens le texte de l'Apôtre : « Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel » (2). Il ne serait pas moins contraire à la foi de prétendre, d'après le même texte, que les corps ressuscités, tout en restant matériels dans leur substance, seront d'une fluidité pareille à celle de l'air, fantômes sans densité ni consistance. Saint Grégoire le Grand (3), qui rapporte cette étrange opinion, l'a réfutée dans ses ouvrages. Notre-Seigneur, au jour même de sa glorieuse résurrection, l'avait condamnée d'avance, quand, pour rassurer ses disciples effrayés de son apparition soudaine, il leur dit

(1) S. August., de Civit., L. XIII, c. 20.
(2) I Cor., XV, 44.
(3) S. Gregor. M., Moral., L. XIV, c. 29.

avec une adorable condescendance : « Pourquoi vous troubler ?.. Voyez mes mains et mes pieds : c'est moi-même ; touchez et voyez : car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai » (1). D'ailleurs, l'idée même de la résurrection suffit pour exclure une semblable erreur. Car ressusciter, c'est reprendre son corps, celui-là même que la mort avait séparé de l'âme, et non pas une autre substance matérielle, de quelque nom qu'on veuille l'appeler.

Or, cela même, indépendamment de toute autre preuve, démontre avec évidence que le corps des ressuscités ne sera pas seulement identique au point de vue *spécifique*, mais encore *individuellement*. Supposez un instant que ce soit un corps humain, mais différent de celui que la mort a réduit en poussière, il n'y a plus une résurrection de la chair, mais une substitution. Quel corps Jésus-Christ, le modèle de notre résurrection future, fait-il toucher à saint Thomas? Celui-là même dont les mains et les pieds avaient été percés de clous, dont la lance avait ouvert le côté (2). Je verrai mon Rédempteur et mon Dieu dans *ma* chair, s'écrie Job ; je le verrai moi-même et non pas un autre (3). Aussi l'Église, infaillible interprète des pensées divines, a-t-elle défini, dans un de ses conciles, que « tous, élus et réprouvés, ressusciteront avec les *propres corps* qu'ils portent maintenant » (4) et exigé, dans un autre, la profession solennelle de « la croyance à la résurrection de cette chair que nous avons à présent. *Credimus etiam veram resurrectionem hujus carnis quam nunc gestamus* » (5).

(1) Luc., XXIV, 7-430.

(2) Joan., XX, 25-27.

(3) Job., XIX, 25-27.

(4) Conc. Later. IV, cap. *Firmiter*.

(5) Confession fid. Mid. Paleologi, ipsi a. Clem. VI proposita, et ab ipso in Conc. Lugd. II Gregor. X oblata.

Oui, nous nous retrouverons, quant à la substance et quant à la disposition organique de nos membres, tels que nous sommes et ce que nous sommes. Ce même cœur que l'amour de Dieu a fait battre au temps de l'exil, partagera dans le ciel les ardentes émotions de l'amour jouissant ; ces mêmes yeux qui se sont fermés pour ne pas voir les vanités de la terre, contempleront un jour les splendeurs du paradis ; ces mêmes lèvres qui tant de fois ont baisé les pieds du crucifix, se poseront là-haut sur les pieds du Sauveur vivant et glorifié ; cette bouche qui s'est ouverte à la prière, chantera dans une langue divine l'éternel *Alleluia*. C'est notre espérance et c'est notre foi : aucun enfant de l'Église n'oserait y contredire.

La pleine identité des corps ressuscités avec les corps mortels n'est pas un sujet de controverse ; ce qui l'est, c'est la manière dont il faut entendre cette même identité : car, si l'Église a défini la résurrection de l'homme avec *son propre corps* et la chair qu'il porte maintenant, nulle part elle n'a plus explicitement déterminé ce qui constitue l'identité individuelle des corps.

Parmi les écrivains catholiques de notre temps, je parle surtout des apologistes et des controversistes, plusieurs estiment que nous pourrions ressusciter avec *nos propres corps*, lors même que nous ne conserverions plus une seule des molécules que nous avons possédées pendant le cours de notre existence terrestre, à condition toutefois que le corps du ressuscité reproduise la même forme, les mêmes traits, et pour tout dire en un mot, les mêmes caractères individuels que celui de notre mortalité.

Pour nous en convaincre, ils nous invitent à considérer le corps humain tel que l'expérience nous le montre, pendant cette vie d'épreuve. D'une part, il est certain que les molécules qui constituent nos organes, sont dans

un va-et-vient perpétuel : tellement que, après un laps de temps assez court, le renouvellement est complet. Celles que je possède aujourd'hui, appartenaient hier à d'autres composés, et retourneront demain au fonds commun, où d'autres êtres viendront se les assimiler à leur tour. L'organisme humain est comme un fleuve qui coule sur le même sable et dans le même lit, arrosant les mêmes campagnes, mais dont les flots se poussent et se succèdent sans cesse ; ou mieux encore, comme un peuple qui, conservant ses lois, ses institutions et ses frontières voit, à peu près tous les trente ans, des générations naissantes prendre la place des générations disparues : tel est le corps de l'homme. D'autre part, il n'est pas moins indubitable que, au milieu de ce flux et reflux incessant, le corps humain ne perd nullement son individualité propre. Le corps du vieillard est celui-là même qu'il avait dans son berceau, qu'il portait au sein de sa mère. Un œil exercé qui l'aurait vu à ces deux termes de son existence, ne pourrait s'y tromper.

Qu'est-ce donc qui maintient l'identité de cet organisme, à travers ces alternatives et ces échanges perpétuels de matériaux avec la nature qui l'entoure et l'enveloppe ? L'âme qui s'empare de tous ces éléments matériels, les pénètre, les *informe* et les vivifie ; l'âme toujours la même, qui par son *union substantielle* les fait participer à son identité. Brisez cette union, l'idée de permanence pour le corps n'a plus de base solide. Supposez, par exemple, qu'un esprit angélique, comme le céleste compagnon de Tobie, s'unisse tour à tour deux corps absolument semblables pour se montrer visiblement aux hommes ; n'y eût-il aucun intervalle appréciable entre l'une et l'autre union, vous pourrez avoir l'illusion d'un seul corps, mais, au fond, ce sont deux corps, et l'un ne sera jamais l'autre. La raison en est que le pur esprit, n'entrant pas

dans la constitution des corps, est par suite impuissant à leur donner l'unité qu'ils ne trouvent pas dans les matériaux qui les composent.

Que faudra-t-il donc pour que l'homme, au dernier jour, retrouve son corps, son propre corps ? Qu'il reprenne les molécules matérielles qui en firent partie, pendant la durée de sa vie terrestre ? Nullement. Lors même que tous les matériaux seraient différents, si c'est la même âme qui anime le corps renouvelé ; si les mêmes principes, restés dans cette âme à l'état de racine féconde, lui rendent la plénitude de ses facultés de sentir ; si la même vertu reproduit en lui même forme et mêmes traits ; c'est mon corps, et j'ai le droit de le reconnaître pour mien : car il ne diffère pas plus de celui que j'ai déposé dans la tombe, que l'organisme en décrépitude ne diffère de celui du nouveau-né. Ainsi raisonnent ces auteurs, et l'Église, gardienne de la foi, n'a pas condamné leur doctrine.

Pourtant, le dirai-je, toute plausible que cette opinion paraisse au premier abord, je ne puis lui donner mon assentiment. Ce qui m'arrête, c'est moins le poids des considérations métaphysiques que le respect pour la pensée de nos anciens docteurs et des Pères. De tout temps les incrédules, dans leur désir de renverser le dogme de la résurrection, ont mis en avant de prétendues impossibilités. Comment Dieu retrouvera-t-il ces poussières qui furent le corps d'un homme enseveli depuis des milliers d'années, pour lui refaire un organisme identique à celui qu'il a perdu ? Quelle histoire que celle de ces atomes humains qui, déposés dans la terre, passent de l'homme à l'herbe des champs, pour être mangés par les animaux, et de ces animaux à d'autres hommes qui s'en nourrissent ; puis, retournant encore à la pourriture, sont dévorés cette fois par les vers, avec lesquels ils deviennent la

proie des oiseaux, pour revenir dans la substance de ces derniers à l'organisme de l'homme ; et cela sans fin ni trêve dans les changements et les métamorphoses ? Que serait-ce donc si nous supposions un homme assez cruel pour ne se nourrir que de la chair de l'homme : tellement que toute molécule entrant dans son corps eût été l'appartenance d'un autre homme ? Encore une fois, demande l'incrédulité, qui pourra démêler des éléments si confus, et comment rendre à chacun ce qui fut peut-être le patrimoine de tant d'autres ?

Je ne connais ni apologiste des premiers siècles, ni un des grands maîtres de la théologie, qui ait résolu ces ridicules objections comme y répondent les auteurs dont je viens d'exposer l'opinion. Tous, d'une commune voix, supposent que les hommes à la résurrection reprendront les éléments matériels dont leurs corps furent jadis composés (1). Mais ils savent que rien ne périt pour Dieu : que rien ne se dérobe à son regard, comme rien ne sort de sa main toute puissante. C'est pourquoi, ils ne craignent pas qu'il ne puisse distinguer un jour ce qui revient à chacun de nous au milieu des cendres, dispersées par mille fortunes diverses aux quatre coins du monde. Du reste, les hypothèses formulées par leurs adversaires n'ont rien qui puisse les embarrasser bien fort. En effet, nous ne sommes nullement obligés de croire que la matière dont nos corps seront reformés, soit celle-là même qu'ils avaient au moment précis de leur décomposition ;

(1) Parmi les Scolastiques, je ne trouve que Durand qui fasse exception. C'est pourquoi Suarez, après avoir rappelé cette opinion particulière, ajoute : « Communis vero sententia est, de necessitate resurrectionis esse ut corpus resurgentis constet ex eadem numero materia ex qua prius constitit. Ita D. Thomas... et caeteri scolastici hanc sententiam amplectuntur ». Suar., in III Pa., D. 44, 1. 2, n. 2 et 3.

encore moins, que ce soit une matière que le tourbillon de la vie n'ait jamais fait passer dans un autre organisme.

D'ailleurs, il serait manifestement absurde de penser que l'intégrité des corps ressuscités demande qu'ils reprennent en eux toutes les molécules successivement rejetées, de l'heure de la naissance à celle de la mort. Disons plus : l'identité du corps est dans sa substance, et non dans les dimensions plus ou moins grandes qu'il peut recevoir. Or, la substance corporelle peut rester la même, non seulement sous le va-et-vient des molécules, mais avec une incroyable différence de volume et de masse. Avant d'être le géant dont nous parle l'Écriture, Goliath fut un tout petit enfant ; et le même chêne qui porte fièrement sa tête dans les nues, n'était au commencement qu'un humble arbrisseau. Refuserez-vous à Dieu le pouvoir de ressaisir assez d'éléments primitifs pour reconstituer la substance humaine ; et du centre qui lui fut propre, l'âme ne pourra-t-elle, sous l'action de la toute-puissance, se refaire, en un moment, un organisme à la mesure de l'homme renouvelé ? Les difficultés ne sont donc pas de telle nature qu'elles nous obligent à chercher uniquement du côté de l'âme l'identité qui fait l'objet de notre croyance.

A ce témoignage des anciens maîtres ajoutons celui que nous fournit la résurrection du Sauveur, exemplaire et gage de la nôtre. Jésus-Christ n'a-t-il pas tiré du tombeau le corps que les disciples fidèles y avaient précieusement déposé ? Il serait inutile de répondre que c'était un privilège singulièrement propre à cette chair, parce qu'elle resta, même séparée de l'âme, unie personnellement au Verbe de vie : car je vous montrerais le corps glorieux de sa divine mère, et je vous demanderais s'il y a personne, dans l'Eglise, à ne pas reconnaître en lui cette même chair qu'on ne retrouva plus au sépulcre de

la Vierge immaculée. Pourquoi Dieu, qui n'a pas voulu que la dépouille mortelle de sa mère fût, même un instant, la proie de la corruption, livrerait-il éternellement celle de ses fils à la décomposition toujours croissante du cadavre ?

Au reste, il y aurait grande différence entre l'identité qui persiste dans le corps vivant, à travers toutes les mutations que celui-ci ne cesse de subir, et celle qu'aurait avec lui le corps ressuscité si la matière de l'un et de l'autre était totalement différente. Dans le phénomène du renouvellement journalier, les molécules du corps ne se remplacent que lentement et successivement : c'est comme un édifice dont quelques pierres se détachent une à une. et sont bientôt remplacées par d'autres. Mais un organisme refait en entier, sans qu'aucun des atomes qui le constituaient, rentre dans ses tissus, serait une maison écroulée qu'on rebâtirait tout entière sur le même plan, mais avec des matériaux totalement distincts. Pour moi, plus je médite cette question, plus fortement je m'attache au sentiment de l'antiquité chrétienne ; d'autant plus que c'est aussi la persuasion commune du peuple fidèle. Oui, dans les desseins de Dieu, l'identité des corps ressuscités ne va pas sans le recouvrement, plus ou moins complet, des principes matériels qui les composaient dans leur existence antérieure, bien que la permanence du même principe formel en soit le premier facteur.

2. — Avec l'identité nous affirmons l'*intégrité*. Ce que nous croyons des corps glorifiés, ne peut nous laisser aucun doute pour les élus de Dieu : rien ne leur manquera de ce qui fait la perfection naturelle de l'organisme humain. Mutilés dans leurs membres, soit par les accidents de la vie, soit par la main des hommes ou la rage des bourreaux, les saints renaîtront tels que la

nature ou plutôt l'auteur de la nature a conçu l'homme, et l'a façonné dès le principe. Ce que Dieu fait par lui-même, il ne le fait pas à demi : comment donc se résoudrait-il à laisser incomplets des corps qu'il ranime de leur poussière, pour en former le plus bel ornement de la céleste Jérusalem ?

Ce que nous venons de dire du corps des élus, saint Thomas l'affirme de celui des réprouvés. Lui aussi recouvrera tout ce qui tient à son intégrité naturelle, non plus pour la récompense mais pour le supplice (1). C'est ainsi que le saint docteur entend la parole de l'apôtre : « Les morts ressusciteront incorruptibles, et, *nous*, nous serons transformés » (2). Donc cette corruption partielle qu'entrainerait la privation d'une partie de l'organisme, n'atteindra personne entre les morts, pas même ceux qui n'auront aucune part à la résurrection glorieuse. Telle est aussi la pensée de saint Augustin commentant le même texte. « Que signifie, dit-il, cette distinction de l'apôtre, si ce n'est que tous ressusciteront incorruptibles (*incorrompus, incorrupti*), mais que les justes seuls auront une incorruptibilité qu'aucun genre de corruption ne pourra jamais atteindre ? Et par conséquent, quiconque ne sera pas transformé, celui-là ressuscitera dans l'intégrité de ses membres, mais pour subir en eux les morsures de la douleur » (3).

A quoi bon, disaient les adversaires du dogme, transporter dans la vie future des membres qui n'exercent plus leurs fonctions, des dents qui n'ont plus rien à broyer, un estomac qui ne digère plus, des pieds qui n'auront plus à lutter contre la pesanteur ? Cette objection, réfutée

(1) S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 89.

(2) I Cor., XV, 52.

(3) S. August., ep. 205, al 146, n. 15.

dès le second siècle par saint Justin (1), d'autres incroyants l'ont reprise de nos jours, ou pour attaquer notre foi catholique, ou pour appuyer de singulières rêveries (2). Oui, nous l'accordons volontiers, grand nombre de fonctions propres à nos organes ne conviendront plus à la vie parfaite qui fait notre espérance. Pourquoi des aliments, là où le corps de l'homme incorruptible et immortel ne sentira ni la faim, ni la soif (3), ni cette déperdition de substance et de force qui les exigent ? Pourquoi ces rapports destinés par leur nature à combler les vides faits par la mort, quand le nombre des enfants de Dieu sera complet, et que rien ne pourra faire disparaître le moindre d'entre eux de la terre des vivants (4) ? Mais si les fonctions plus ou moins grossières auxquelles les besoins de la vie mortelle les avaient assujettis sur la terre, doivent cesser pour nos organes, ce n'est pas une raison pour qu'ils soient eux-mêmes supprimés dans la vie parfaite.

Je le comprendrais pour quelques-uns, s'il y avait du vrai dans le principe de certains philosophes, qui ne savent pas distinguer l'idée du beau de la notion de l'utile. Mais qui ne voit combien est basse et fausse une doctrine mesurant la beauté sur l'utilité ? Pourquoi donc les membres des bienheureux subsisteront-ils dans leur intégrité parfaite, lors même qu'ils ne seront plus réclamés par les opérations auxquelles la nature les avait principalement

(1) S. Justin., *Fragmenta ex l. de Resurrect.*, n. 3. P. Gr., t. VI, col. 1576.

(2) J. Reynaud, dans son ouvrage *Terre et Ciel*, a transporté dans la vie future imaginée par lui, la plupart des fonctions de la vie présente, et jusqu'à celles qui tendent à la conservation de l'espèce, parce qu'il ne comprend pas un organe qui n'aurait plus son opération naturelle.

(3) Apoc., VII, 16.

(4) Matth., XXII, 30.

destinés ? Ils subsisteront pour prendre leur part à la félicité dont ils furent les instruments, et pour être comme un témoignage permanent des mérites acquis dans l'emploi que l'âme a fait de leur activité. Ils subsisteront, parce que leur présence est nécessaire à la perfection du corps que Dieu veut glorifier (1) : car telle est la constitution native de l'organisme humain que toutes les parties se tiennent, et qu'aucune, par conséquent, n'en peut être retranchée sans nuire à l'harmonie de l'ensemble (2). Ils subsisteront, parce que l'âme elle-même ne déploierait pas toute sa perfection, privée qu'elle serait de ces organes.

Un texte d'Aristote, expliqué par saint Thomas, nous le fera mieux comprendre. Ce grand philosophe a dit de l'âme « qu'elle est pour le corps, non seulement une cause formelle et finale, mais encore une cause efficiente » (3) : car, ajoute-t-il ailleurs, « elle se rapporte au corps com-

(1) « Caetera ergo membra (quae deserviunt vel nostrae conservandae individuae vitae vel speciei propagandae), erunt ad speciem, non ad usum ; ad commendationem pulchritudinis, non ad indigentiam necessitatis. Numquid quia vacabunt, ideo indecora erunt ?... Erunt ibi membra integra, etiam quae hic pudenda sunt, sed ibi pudenda non erunt. Non ibi erit sollicitum integritatis decus, ubi non erit libidinis dedecus ». S. August., serm. 283, *in dieb. pasch.*, 14. n. 4, 6. Le saint fait remarquer au même texte que, même dans notre état présent de mortalité, tout n'est pas dans l'homme pour l'utilité. « Barbae quis usus nisi sola pulchritudo ? Speciem video, usum non quaero ». Cf. Tertull., de Resurr. carn., c. 60. 61.

(2) « Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis : quae parva non sua granditate, nam nulla est, sed artificis sapientia metienda sunt : sicut in specie visibilis hominis, si unum radatur supercilium, quam propemodum nihil corpori, et quam multum detrahitur pulchritudini : quoniam non mole constat, sed paritate ac dimensione membrorum ». S. August., de Civit. Dei, L. XI, c. 22.

(3) Arist., de Anima. l. II, textes 36 et 37.

me l'art à son œuvre », Les beautés que l'œuvre révèle au grand jour, l'art à l'avance les contenait implicitement en lui-même, et c'est pour cela qu'il a pu les produire. Il en est ainsi de l'âme : tout ce que nous voyons dans le corps et ses diverses parties, l'âme le contient à l'état latent, comme la source d'où il émane.

De même donc que l'œuvre serait imparfaite, et que l'art lui-même pourrait être accusé d'impuissance, s'il manquait à l'œuvre quelque partie de la beauté contenue dans l'art ; ainsi l'homme ne serait parfait ni dans son âme ni dans son corps, si l'épanouissement de celui-ci ne répondait pas pleinement à la puissance de formation contenue dans celle-là (1). Vous ne voulez pas d'organes sans fonctions, et vous condamnez l'âme, cette partie la plus noble de nous-mêmes, à ne pas se faire, avec l'aide de Dieu, un organisme qui s'harmonise avec sa nature et sa propre vertu. Mais, d'ailleurs, quel est l'homme qui connaît assez les mystères de l'autre vie, pour affirmer que les membres spiritualisés ne sauraient avoir, à défaut des fonctions grossières qu'ils remplissent ici-bas, une destination plus en rapport avec leur condition nouvelle ?

3 — A l'identité et à l'intégrité des corps ressuscités il faut joindre l'*incorruptibilité*. Oui, tous ces corps arrachés au tombeau seront incorruptibles, au sens où ce mot désigne l'immortalité. « Et il n'y aura plus de mort » (2) ; et les morts ressusciteront incorruptibles (3). La sentence est générale et s'étend universellement à tous, aux réprouvés comme aux élus. Pourquoi cette corruption qui diviserait l'âme du corps, quand ce n'est plus l'état du

(1) S. Thom., Supplem., q. 80, a. 1.
(2) Apoc., XXI, 4.
(3) I Cor., XV, 52.

changement et de la voie, mais celui de l'immobilité dans le *terme* ? Le corps se réunit à l'âme pour que l'homme total subisse le châtiment de ses crimes, ou reçoive le prix de ses mérites ; or, la foi nous l'enseigne, et la raison naturelle l'approuve, ni le châtiment ni la récompense n'auront de fin. C'est aux ressuscités et non pas aux âmes seules qu'il sera dit : « Venez, les bénis de mon Père..... et : Retirez-vous de moi, maudits ; allez au feu éternel » (1).

Je sais que l'enfer est le séjour non pas des vivants, comme le ciel, mais des morts. « Et la mer rendit les morts qui étaient dans ses eaux ; la mort et l'enfer rendirent aussi les morts qu'ils avaient ; et ils furent jugés suivant leurs œuvres. Et l'enfer et la mort furent précipités dans l'étang de feu. Celle-ci est la seconde mort » (2). Comment sont-ils morts ceux dont l'âme vient de se réunir à la chair ; et comment peuvent-ils vivre, s'ils sont morts ? Ce ne serait pas résoudre pleinement la difficulté que de les dire morts, et pour toujours, parce qu'ils ont perdu la vie surnaturelle, éternellement séparés qu'ils sont de Dieu, la vie des âmes. Il ne suffirait pas non plus de répondre qu'une vie de tortures et de souffrances, sans repos, sans jouissance aucune, n'est pas tant une vie qu'une mort (3).

Il y a, ce me semble, dans les paroles de l'apôtre, un sens encore plus profond. Le mourir pour nous, hommes mortels, je veux dire, ce déchirement suprême où les liens se brisent, où la séparation s'opère, n'est que d'un instant. Pour les malheureux damnés, le mourir est éternel. Telle est la force des tourments qu'elle suffirait à détruire des millions de vies ; mais telle est la puissante vertu de Dieu

(1) Matth., XXV, 34, 41.
(2) Apoc., XX, 13, 14.
(3) S. August., de Civit., L. XIII. c. 2.

qui retient ces âmes maudites rivées à leur corps, que la division ne peut s'achever. Agonie sans nom qui n'est ni la possession tranquille de la vie, ni la mort consommée. Ils ne vivent pas et ils ne sont pas morts; ils se meurent, ils se mourront toujours; et c'est pourquoi la *seconde mort*, loin d'être incompatible avec l'union du corps et de l'âme, la réclame comme sa condition essentielle.

4. — Les théologiens, après avoir traité ces questions principales d'identité, d'intégrité, d'immortalité, s'en posent incidemment une quatrième à laquelle il est moins facile de répondre. Quel âge auront les ressuscités, ou pour parler avec plus d'exactitude, à quel âge de la vie correspondra leur développement organique? Si l'on voulait prendre trop à la lettre certaines expressions des Écritures et de nos livres liturgiques, il semblerait qu'ils auront précisément l'âge auquel ils ont dû quitter la terre. L'Apocalypse parle de vieillards, assis sur des trônes, une couronne d'or en tête, entourant le trône où siège le Très-Haut (1); et l'Église, dans une de ses hymnes les plus gracieuses, représente les enfants, massacrés par Hérode, qui jouent sous l'autel avec leurs palmes et leurs couronnes. Mais ce sont là des images qui ne peuvent fournir d'arguments solides. Le même texte de l'Apocalypse ne nous montre-t-il pas auprès des vieillards quatre animaux mystérieux qui nuit et jour, ne cessent de glorifier le Dieu trois fois saint? Des âmes, favorisées des célestes visites, ont eu le bonheur de voir Jésus leur apparaître sous la figure ravissante d'un enfant ; nous n'en concluons pas que c'est là l'état de Notre-Seigneur au ciel.

Deux illustres docteurs, saint Thomas et saint Augustin, sont d'avis l'un et l'autre que les élus, devant ressusciter dans la perfection de leur nature, tous renaîtront à l'âge où l'homme atteint la plénitude de son développement

(1) Apoc., IV, 4, sqq.

physique; c'est-à-dire vers l'âge où Jésus-Christ, leur exemplaire, est sorti glorieux et victorieux du tombeau. Du reste, cette règle ne doit pas être comprise avec une exactitude mathématique. Il semble convenable qu'il y ait dans l'apparence extérieure des ressuscités, quelque chose qui rappelle leur vie d'ici-bas. On aime à penser qu'un saint Stanislas, par exemple, conservera les grâces de sa jeunesse, et le vieillard Siméon, la noble majesté qui le caractérisait, quand il reçut entre ses bras le Sauveur du monde. C'est à peu près tout ce qu'on peut dire sur une matière où le Saint-Esprit n'a rien voulu définir. Aussi saint Augustin conclut-il ce qu'il en écrit, par cette importante remarque : « Tous ressusciteront avec le développement corporel qu'ils ont eu, ou qu'ils auraient acquis à l'apogée de leur jeunesse ; rien n'empêche pourtant qu'on retrouve les formes extérieures de l'enfance et de la vieillesse, là où il ne restera ni l'ombre de l'infirmité ni le moindre vestige de la caducité. Donc, s'il plaisait à quelqu'un de penser que chacun des élus reparaîtra dans l'état de corps où la mort l'a surpris, il n'y aurait pas lieu de se fatiguer à le contredire » (1).

J'ai déjà fait remarquer que la différence des sexes ne sera pas supprimée, comme certains esprits peu équilibrés croyaient pouvoir le conclure d'un texte de saint Paul, maladroitement interprété (2). La femme, aussi bien que l'homme, est la créature de Dieu ; elle entre, comme lui, dans le plan primitif de la création ; comme lui elle sera l'ornement de cette Jérusalem céleste, de ce royaume où l'homme règnera dans Jésus, et la femme en Marie, sa mère et la nôtre (3).

(1) S. August., de Civit., L. XXII, c. 16 ; S. Thom., Suppl., q. 81, a. 1.

(2) Eph., XIII, 4.

(3) S. August., de Civit., L. XXII, c. 20 ; S. Thom., Suppl., q. 81, a.3.

Posons encore une double question que les plus grands docteurs n'ont pas regardée comme oiseuse. Quelle sera la taille et quelle sera la physionomie des élus, réintégrés dans la perfection de leur nature ? Voici la réponse faite plus communément à la première question : c'est que tous ne seront pas d'une stature égale. En effet, ce que la résurrection doit réparer en chacun d'eux, n'est pas seulement la nature spécifique, mais l'individu. Or, si l'espèce humaine comporte des limites qu'il y aurait imperfection soit à dépasser, soit à ne pas atteindre, elle n'exige par elle-même aucune grandeur déterminée. Telles ne sont pas les natures individuelles. Chacune, entre les termes extrêmes qui conviennent à la nature spécifique, a son développement propre et normal. Et comme les principes individuels diffèrent suivant les personnes, nous ne devons pas nous attendre à voir, dans les élus, cette uniformité de taille qui serait non moins contraire aux lois de leur constitution qu'à celles de l'esthétique. Ce que nous pouvons affirmer, c'est que tous atteindront à cette juste mesure au delà comme en deça de laquelle la beauté des formes ferait place à la moindre difformité (1).

La réponse est analogue pour l'autre partie de la question. Ni la différence des physionomies ne sera détruite, ni les imperfections qui les déparent, ne les suivront au delà du tombeau. Chaque visage d'élu conservera, même après sa transfiguration, son caractère distinctif ; mais, tout en retenant ses traits fondamentaux, il atteindra l'idéal de sa perfection. Et ce n'est pas une merveille si difficile à concevoir. L'art humain, pour satisfaire de vaines complaisances, sait réaliser quelque chose de semblable. Qui pourrait mettre obstacle à celui de l'ouvrier,

(1) S. Thom., Suppl., q. 81, a. 2 ; S. August., *l. cit.*

tout puissant et tout sage, qui reformera ses fils à la ressemblance de Jésus-Christ le Premier né ?

Lui qui transforme les âmes et communique aux plus difformes une beauté divine, serait-il impuissant à idéaliser un corps, sans lui ravir le caractère qui le distingue ? Pour aider notre foi, lui-même a voulu nous donner comme un avant-goût de cette glorieuse métamorphose dans la vie et dans la mort de ses saints. Combien de fois a-t-il répandu sur leurs visages, amaigris par les jeûnes ou défigurés par les maladies, une splendeur de beauté qui ravissait les heureux témoins de ces miracles ! Et pourtant, nul ne s'y méprenait : c'étaient bien les mêmes hommes, le même air de visage, la même physionomie, mais idéalisée, transfigurée.

Serait-il téméraire d'ajouter en passant que les élus du ciel avec leur physionomie propre conservent aussi leur naturel caractéristique ? C'est là du moins ce que je crois voir exprimé dans un texte de saint Augustin. Arrivé à l'exposition du dernier psaume, le saint se plaît à reconnaître les bienheureux habitants du paradis dans la multitude d'instruments que le chantre sacré convoque à faire retentir la louange de Dieu. « C'est ainsi, dit-il, que les saints auront encore au ciel leurs différences propres ; mais, dans cette variété même, il y aura consonnance et non pas dissonance ; il y aura ensemble et non pas division. Ne voit-on pas le concert le plus agréable résulter de sons divers mais non pas discordants ? *Habebunt etiam tunc sancti Dei differentias suas consonantes non dissonantes, id est; consentientes non dissentientes : sicut fit suavissimus concentus ex diversis quidem sed non inter se adversis sonis* » (1).

Arrêtons-nous dans ces considérations plus générales.

(1) S. August. Enarr. in psalm. 150, n. 7 et 8.

Il semblerait au premier abord que je n'ai pas atteint le but que je m'étais proposé : car, au lieu de parler de la restauration commune à tous les ressuscités, j'ai surtout insisté sur celle des bénis du Père. Mais si l'on y regarde de près, ce que je viens de dire est, toute proportion gardée, pour les réprouvés comme pour les sauvés : avec cette différence, toutefois, que chez les uns cette identité et cette intégrité parfaite se tourneront en éternel châtiment, et chez les autres en éternelles délices (1).

(1) « Il faut que les corps des damnés soient proportionnés à leurs âmes. Or, les âmes des méchants sont bonnes, considérées quant à leur nature, puisque celle-ci est la créature de Dieu ; ce qu'il y a de désordonné en elles, c'est la volonté pour toujours détournée de sa fin propre. Donc leurs corps, *quant à ce qui concerne la nature*, seront rétablis dans leur intégrité ; ils ressusciteront à l'âge parfait, avec la totalité de leurs membres, et sans les défectuosités que purent jadis introduire en eux ou l'erreur de la nature ou leurs infirmités ». S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 89.

CHAPITRE III

De la condition des ressuscités au point de vue de l'être. Les qualités exclusivement propres aux corps des élus ; leur rapport à l'âme glorifiée.

1. — Quelles seront les glorieuses prérogatives dont le Père dotera le corps de ses enfants au jour de la résurrection ? L'Apôtre s'est chargé de nous répondre : Le Christ est le premier-né d'entre les morts ; comme il est notre chef et notre exemplaire dans l'ordre de la grâce et de la sainteté, il l'est au même titre dans l'ordre de la gloire et de la béatitude (1). Sa résurrection, gage de la nôtre, en sera donc le modèle. Tel est le chef, tels seront les membres. Lui-même, en arrachant nos corps à la cendre des tombeaux, les rendra conformes à la gloire de son propre corps (2). Et c'est une suite nécessaire du merveilleux dessein qui les a fait membres du corps mystique, dont il est la tête.

Si donc nous possédions une idée nette et claire de la gloire du corps ressuscité de Jésus-Christ, nous apprendrions, en le contemplant, quels privilèges sont réservés à nos corps pour la vie future. Mais il n'a pas plu à Dieu de nous montrer le corps transfiguré de son Fils dans l'appareil de son triomphe. Aussi bien, n'est-ce pas un spectacle qui soit fait pour des yeux mortels. Toutefois Jésus-Christ ressuscité, pendant les jours qu'il voulut

(1) Rom., VIII, 29 ; I Cor., XV, 20, 23 ; Apoc., I. 5.
(2) Philipp., III, 21.

passer encore sur notre terre, avant de remonter au ciel, daigna laisser entrevoir à ses disciples quelques rayons affaiblis de sa gloire. L'Esprit-Saint lui-même, pour l'encouragement et la consolation des fidèles, a confirmé cet enseignement indirect en nous révélant par les Écritures, au moins dans ses traits généraux, la perfection qu'il prépare au corps des élus. C'est à cette double source que les théologiens et les Pères ont puisé les descriptions qu'ils nous en donnent. Rappelons, en quelques mots, ce que les uns et les autres ont écrit sur cette matière.

« Le Christ ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus ; la mort n'aura plus jamais d'empire sur lui » (1). C'est pourquoi « le corps (des élus) semé dans la corruption, ressuscitera dans l'incorruptibilité ; mortel, il revêtira l'immortalité » (2). Par conséquent, pour les membres comme pour le chef, il n'y aura plus rien de ce qui prédispose à la mort, rien de ce qui suit la mortalité : ni douleur, ni faim, ni soif, ni fatigue ; mais une vie pleine, sûre d'elle-même, au-dessus de tous les accidents, de toutes les défaillances et de tous les changements (3) : c'est le premier privilège, l'*impassibilité*.

Voici le second : le corps de Jésus-Christ, à partir de sa résurrection, ne connaît plus les empêchements que la loi de la pesanteur oppose à notre libre déplacement dans l'espace. Un instant lui suffit pour se porter de Jérusalem à Emmaüs, d'Emmaüs à Jérusalem, et de cette ville en Galilée. Voyez-le qui monte dans les airs, librement, sans efforts, soulevé non par une force étrangère, mais par sa propre vertu. C'est l'*agilité* que le Saint-Esprit promet aux membres du Christ. « Leur corps est

(1) Rom., VI, 9.

(2) I Cor., XV, 42, 53.

(3) Apoc., XVIII, 8, etc.

semé dans la faiblesse ; il ressuscitera dans la force » ; pleinement affranchi qu'il sera de tout ce qui peut paralyser ou retarder l'exercice de ses mouvements. « Ils prendront leur vol comme l'aigle ; ils courront sans travail ; ils marcheront sans se lasser jamais », disent encore nos saints Livres (1).

Ni la pierre qui ferme son tombeau, ni les portes derrière lesquelles ses apôtres se tiennent enfermés et tremblants, ne peuvent arrêter Jésus-Christ ressuscité : il sort, il entre à l'heure qu'il a fixée, par où il veut, comme il le veut. Un rayon de lumière ne traverse pas plus facilement le plus pur cristal, qu'il ne passe lui-même au travers des corps les plus solides. *Subtilité* merveilleuse, qui participe à celle des purs esprits ; et voilà pourquoi nos interprètes ont pensé qu'elle était affirmée des élus, au moins équivalemment, dans ces autres paroles de l'apôtre : « Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel » (2). Oui, comme Jésus-Christ, notre modèle, nous ne connaitrons plus de barrières ; nulle nécessité pour nous de tourner les obstacles ou de reculer devant eux, si nous ne pouvons ni les éviter ni les renverser : car rien n'est plus obstacle pour un corps spiritualisé.

Je n'ai pas lu dans l'Évangile que Jésus-Christ, après sa sortie du sépulcre, ait révélé quelques traits particuliers de la dernière, et peut-être de la plus noble prérogative des corps ressuscités, de celle que saint Paul appelle la *gloire*, et la théologie la *clarté* (claritas). Mais trois de ses disciples en avaient vu comme une anticipation, quand, sur le Thabor, il fut transfiguré devant eux, son visage resplendissant comme le soleil, et ses vêtements devenus d'une blancheur de neige (3). Faible image de

(1) Is., XL, 31.
(2) I Cor., XV, 44.
(3) Matth., XVII, 2.

ce que nous promettent ces paroles de l'apôtre : « Le corps est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire. » Quel spectacle que celui du corps de Jésus-Christ suspendu à la croix, meurtri, sanglant, déchiré ; quel spectacle aussi que celui de ces corps des justes ou mutilés et brisés dans les tortures, ou défigurés par la pénitence et par la mort ! C'est l'ignominie. Mais regardez maintenant : les voici qui brillent de clartés incomparables autour du soleil qui est l'Agneau. Et cette gloire n'est pas seulement lumière ; elle est harmonie parfaite entre toutes les parties de leur organisme. C'est donc une beauté sans égale, puisque la beauté n'est que l'épanouissement de l'être dans l'harmonie des proportions, l'ordre et la lumière.

Faudra-t-il faire disparaître de ces corps les cicatrices glorieuses des tortures endurées pour conserver au Roi du Ciel amour et fidélité ? A Dieu ne plaise ! Au jour du triomphe, il n'y a rien qu'on admire comme les déchirures et les trouées faites au drapeau dans le feu de la bataille. Jésus-Christ, le grand triomphateur, a gardé la trace des clous et de la lance ; et personne n'oserait dire que c'est au détriment de son ineffable beauté. « Il me semble, écrit saint Augustin, que notre amour pour les bienheureux martyrs ne serait pas satisfait si, dans ce royaume, nous ne voyions pas dans leurs corps les vestiges des blessures qu'ils ont reçues pour le nom du Christ ; et j'estime probable que nous les verrons. Ce sera pour eux non pas une difformité, mais un honneur, et comme une beauté nouvelle qui ne jaillira pas du corps mais de la vertu, et qui sera pourtant dans le corps. *Non enim deformitas in eis, sed dignitas erit, quædam, quamvis in corpore, non corporis sed virtutis pulchritudo fulgebit.*

« Toutefois, si les martyrs ont perdu quelques-uns de leurs membres, celui qui leur a promis que pas un seul

cheveu de leur tête ne périrait, saura bien les leur rendre, tout en sauvegardant les traces imprimées par le fer qui frappa ces glorieux athlètes. Il est vrai, rien ne restera des défauts qui déparaient les corps mortels ; mais faut-il appeler défauts les nobles témoignages d'une héroïque vertu ? » (1). Telle est la pensée de saint Augustin. Encore que la foi ne m'impose pas l'obligation de croire à la survivance de ces glorieuses empreintes, je ne sais quel sens chrétien me persuade de l'admettre, et d'y voir un complément de beauté pour ceux qui les portent. J'ai confiance dans le souverain artiste, et je croirais lui faire injure, si je lui déniais le pouvoir ou la volonté de faire pour le corps de ses frères ce qu'il a fait dans son propre corps.

2. — D'où viendra cette manière d'être si nouvelle, si différente de celle qui nous fait gémir ici-bas sous le poids de notre misérable corps ? Je ne parle pas de la source première : il est trop évident que, pour la trouver, il faut remonter jusqu'à Dieu, principe de toute beauté, de toute lumière, de toute force et de toute harmonie. Je ne parle pas non plus du premier-né d'entre les morts, Jésus-Christ, le Dieu fait homme : c'est parce qu'il est mort que je ressusciterai ; c'est parce qu'il est ressuscité, que je sortirai du sépulcre ; et si j'ai le bonheur de participer aux gloires de sa résurrection, c'est qu'il en a reçu la plénitude. Je cherche une cause, inférieure, sans doute, mais plus rapprochée de moi, plus immédiate. Cette cause des propriétés que je viens de reconnaître, je la trouve indiquée dans ce texte du grand apôtre : « Le corps sera semé corps animal, il ressuscitera corps *spirituel* » (2).

(1) S. August., de Civit., L. XXII c. 19, n. 3.
(2) I Cor., XV, 44.

Non, ce n'est plus un corps *animal*, vivant d'une vie matérielle comme celui des bêtes : c'est ainsi qu'était le corps de l'homme au temps de l'épreuve, et, dans une certaine mesure, même avant le péché, cause de sa déchéance. Qu'est-ce donc ? Un corps qui participe aux propriétés de l'esprit. Mais d'où lui vient ce privilège, où tous les autres plongent leurs racines ? Écoutez encore saint Paul : « S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel, selon qu'il est écrit : Le premier homme, Adam, a été fait avec une âme *vivante* ; et le second, avec un esprit *vivifiant* » (1). C'est là que les maîtres de la Scolastique, et saint Augustin avant eux, ont vu le principe prochain des qualités surnaturelles dont les corps des élus seront enrichis.

Laissons-les nous expliquer eux-mêmes ce qu'ils ont appris à l'école de l'apôtre : « Si, dit saint Augustin, nous appelons charnelle une âme soumise à l'empire de la chair, il est juste qu'une chair totalement soumise à l'empire de l'esprit, porte le nom de *spirituelle ;* non pas qu'elle devienne elle-même esprit..... mais parce que l'esprit exercera sur elle un si merveilleux et si total empire, qu'il en écartera pleinement et pour toujours la mort, la corruptibilité, la douleur, en un mot, tout ce poids de faiblesse et de misère qui l'écrase ou la retarde. Ce ne sera plus seulement la santé parfaite dont on jouit parfois sur la terre : ni même l'état que nous admirons dans l'homme avant son péché. Car, bien qu'il ne dût pas mourir, s'il fut resté fidèle, il avait besoin d'aliment pour soutenir sa vie : c'était le corps animal, et non le corps spirituel », parce que l'esprit qui l'animait, n'était pas encore un esprit *vivifiant* (2). Ainsi parlait saint Augustin

(1) *Ibid.*, 44, 45, sqq.

(2) S. August. de Civit.; L. XIII, c. 20 ; it. ep 118, n. 14.

dans la « Cité de Dieu ». Ailleurs, il écrit encore, à propos du même texte : « Soit que l'on entende par le premier Adam celui qui a été formé de la poussière, et par le second celui qui est né de la Vierge ; soit que chacun des hommes doive être l'un et l'autre, premier Adam dans le corps mortel, second Adam dans le corps immortel. l'apôtre a voulu mettre cette différence entre l'âme vivante et l'esprit vivifiant, que celle-là fit le corps animal, et celui-ci fasse le corps spirituel. L'âme vit, à la vérité, dans le corps animal, mais elle ne le vivifie pas au point de supprimer la corruption ; dans le corps spirituel, au contraire, parce qu'elle adhère parfaitement à Dieu, et qu'elle devient par cette adhérence un même esprit avec lui, elle vivifie de telle sorte le corps qu'elle le spiritualise, anéantissant en lui tout germe de corruption, tout péril de séparation » (1).

L'Ange de l'École ne tient pas un autre langage. Demandez-lui le pourquoi de cette impassibilité, de cette beauté resplendissante, de cette agilité, de cette subtilité merveilleuse des corps glorifiés ; à toutes ces questions, il n'a qu'une réponse : puisque l'âme est immuablement et totalement soumise à Dieu, elle a par conséquent un plein domaine sur son propre corps ; et comme rien ne viendra jamais affaiblir le règne de Dieu sur l'âme, rien non plus ne prévaudra contre la puissante et salutaire influence que l'âme exerce sur le corps (2).

Qu'est-ce que la mort ; que sont les infirmités, la faiblesse, la passibilité ? Autant d'insurrections contre la pleine et paisible domination de l'âme sur le corps. Donc,

(1) S. August., ep. 205, n. 11.

(2) « Corpus erit totatiter subjectum animæ, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, et passiones, et motus et corporeae qualitates ». S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 86.

le corps des ressuscités doit être impassible, immortel ; et, comme aucun agent créé ne peut relâcher la chaîne d'amour qui rattache l'âme à Dieu, nulle force extérieure ne détruira la subordination qui fait du corps l'heureux captif de l'esprit. Qu'est-ce que cette pesanteur qui nous rive en quelque sorte à la terre ? Un triomphe de la matière sur notre nature spirituelle. « Le corps qui se corrompt appesantit l'âme », nous dit la Sagesse (1). Donc, l'âme une fois maîtresse et pleinement indépendante dans l'exercice de sa faculté motrice, devra soustraire son propre corps à cette tyrannie de la loi physique ; et quand Jésus-Christ descendra pour juger le monde, nous monterons librement dans les airs à la rencontre du triomphateur de la mort (2). Nous savons quelles hontes un corps révolté peut infliger à l'âme, et de quelles ignominieux stigmates il la marque, quand nous sommes assez lâches pour céder aux emportements de ses appétits ? Voici maintenant les rôles qui sont retournés. Belle et toute resplendissante de la lumière de Dieu, l'âme répand sur tout son corps un éclat de beauté dont aucune beauté naturelle ne peut éveiller en nous le soupçon.

Que dirons-nous encore ? Pour une âme entrée dans la gloire, plus de ces obstacles qui arrêtent le mouvement de la pensée ; d'un regard sûr et ferme elle entre dans les profondeurs de Dieu. Pourquoi le corps qu'elle spiritualise, ne participerait-il pas à sa manière à cette puissance de pénétration ? Dieu l'a fait par elle corps de lumière, et chaque jour nous savons mieux avec quelle *subtilité* la lumière s'ouvre une voie, même au tra-

(1) Sap., IX, 15.

(2) I Thess., IV, 16.

vers des corps en apparence les plus impénétrables (1). Pour avoir le dernier mot de ces merveilles il faut revenir au texte de saint Paul. Le premier homme a été fait avec une âme vivante ; le dernier, avec un esprit *vivifiant*, c'est-à-dire avec un esprit qui s'empare de toute la vie de l'homme, et la transforme à son image (2).

Dieu, pour la consolation de ses enfants, a voulu leur donner plus d'une fois sur cette terre d'exil quelque image des glorieux privilèges qu'il leur réserve dans la vie future. L'histoire des saints nous en fournit de nombreux exemples. Tantôt c'est une âme qui, s'élançant vers Dieu dans un transport d'amour, soulève son corps et le tient suspendu, comme s'il avait perdu sa pesanteur naturelle ; tantôt c'est la lumière intérieure qui s'échappe en quelque sorte à travers les membres, comme une flamme de son foyer, et les couronne de ses rayons. On a vu des saints, emportés par une vertu toute céleste, franchir en quelques instants des distances incroyables ; on en a vu d'autres marcher sur les eaux, ou passer, comme s'ils étaient de purs esprits, au milieu des corps qui leur barraient la route ; on en a vu d'autres encore, jetés dans les brasiers, en sortir aussi vivants, aussi entiers, aussi sains, que s'ils quittaient la plus rafraîchis-

(1) S. Thom., Suppl., q. 84, a. 1 et 2 ; q. 84. a. 1 ; q. 85, a. 1. Le saint docteur ne croit pas qu'il puisse y avoir pour le don de *subtilité* ce qu'il admet pour les autres, c'est-à-dire une perfection permanente qui découle de l'âme glorifiée sur le corps ; il faut pour la suppléer une intervention miraculeuse de la toute-puissance, qui d'ailleurs n'est jamais refusée. Cf. Suppl., q. 82, a. 2.

(2) Quand on ne verrait dans le second Adam que Jésus Christ, notre Chef (I Cor., XV. 45), on serait toujours en droit d'attribuer à chacun de ses membres une participation de l'esprit vivificateur, puisque saint Paul, quelques lignes plus bas, dit expressément : *Qualis cœlestie, tales et cœlestes, etc.*

sante des atmosphères. Je parle de faits attestés par des témoignages irrécusables et consignés dans les documents les plus authentiques, les procès de canonisation : préludes imparfaits sans doute, mais gages certains de ce que le ciel nous prépare pour l'éternité.

Ajoutons une dernière pensée : c'est que la nature matérielle trouve dans l'homme spirituel sa destination finale : elle est faite pour lui. Je ne dirai pas sous quelles formes multiples son universelle et constante activité se déploie tout entière au service de l'homme. C'est assez pour le moment de faire remarquer la noble propriété qu'elle a de manifester l'esprit et les choses de l'esprit. Saint Paul, au premier chapitre de sa lettre aux Romains, nous apprend ce que nous avait enseigné déjà la Sagesse (1), comment elle nous révèle les perfections de son auteur. Qu'est-elle entre les mains du véritable artiste ? La représentation de l'idéal par le réel. Sous l'inspiration du génie, ce métal inerte, cette pierre brute s'animent et deviennent dans les chefs-d'œuvre de l'architecture ou de la statuaire la plus pure incarnation des beautés spirituelles. Qu'est-elle pour l'orateur ; que dis-je, pour tout homme qui jouit du plein usage de ses facultés ? L'expression des pensées les plus intimes. La voix, considérée physiquement, n'a rien que de corporel et pourtant c'est en elle et par elle que ce qu'il y a de plus spirituel et de plus profond dans l'intelligence et dans le cœur, se dévoile et se livre ; tant les idées et les sentiments la pénètrent et se l'assimilent. Pour tout dire en un mot, c'est une loi, même de notre vie terrestre, que le corps soit comme le miroir de l'âme, que celle-ci le façonne plus ou moins parfaitement à son image et se manifeste par lui. Comment donc les âmes glorifiées, les

(1) Sap., XIII, 1, sqq.

âmes dominant la matière, avec l'aide du Dieu tout puissant, ne feraient-elles pas de leurs corps la vive et radieuse expression de ce qu'elles sont en elles-mêmes ? Et qu'est-ce que cela, sinon répandre sur ces mêmes corps les qualités dont notre foi nous les montre enrichies pour l'éternité (1) ? Quelles sont les lois de la matière qui pourraient mettre en échec la puissance, la sagesse et l'amour de Dieu pour ses élus ?

(1) S. Thom., c. Gent. L. IV.

CHAPITRE IV

De la condition des ressuscités au point de vue de l'activité vitale.

1. — Nous n'avons pas tout dit sur la part qui sera faite aux corps des enfants de Dieu dans l'éternelle béatitude. C'est que la béatitude n'est pas tant dans l'être et le pouvoir que dans l'acte. Glorifié par l'âme, le corps aura-t-il toutes les opérations des sens qui lui sont propres ? La réponse affirmative, quelque certaine qu'elle soit, ne laisse pas de présenter certaines difficultés. Nos théologiens, qui ne les ont rapportées que pour les résoudre, les ramènent à deux principales. Voyez, disent-ils tout d'abord, comment se produisent les perceptions sensibles, qu'elles soient de la vue, de l'ouïe, du goût, de l'odorat ou du toucher. Partout et toujours il faut que l'organe, avant d'entrer en acte, subisse l'action d'un agent extérieur, c'est-à-dire, *pâtisse*. De là cet axiome du prince des philosophes : « le sentir est un pâtir : *sentire est quoddam pati* » (1). Est-il possible de concilier cette condition nécessaire avec l'impassibilité ?

De plus, c'est un fait d'expérience que, si l'intelligence est puissamment saisie par une pensée, le corps devient comme insensible à toute excitation du dehors ; on ne voit ni n'entend pas plus que si l'on était aveugle ou sourd. Mille faits naturels en témoignent, et les phénomènes surnaturels de l'extase et du ravissement, racon-

(1) Arist., de Anima, L. II, text. 118.

tés dans les *vies des saints*, ne sauraient laisser aucun doute aux croyants. Si l'exercice des facultés sensibles est incompatible avec les hautes contemplations de cette vie, comment ne le serait-il plus, quand Dieu se montre face à face dans toute la splendeur de sa lumière ?

Nous verrons bientôt comment on peut résoudre ces difficultés et d'autres semblables. Mais fussent-elles cent fois plus embarrassantes, le fait est indéniable : car pour le rejeter, il faudrait affirmer que la résurrection de Jésus-Christ n'est pas le modèle de la nôtre, disons plus encore, qu'il n'y aura pas de résurrection pour les élus de Dieu. En effet, si Jésus-Christ est le divin exemplaire sur lequel Dieu réformera leurs corps, manifestement ceux-ci devront jouir du parfait exercice des facultés sensibles : car Jésus-Christ ressuscité l'a montré dans sa personne, comme nous l'attestent et les Évangiles et les Actes.

J'ajoutais qu'il faudrait nier la résurrection elle-même. Pourquoi ? Parce que des facultés organiques éternellement oisives et sans actes seraient une contradiction dans un corps vivant, surtout dans un corps possédé par une âme glorifiée. A quoi bon des puissances, quand on leur enlève leurs opérations, c'est-à-dire, ce qui fait toute leur raison d'être ? Loin de participer à la béatitude de l'âme, cette masse insensible y serait un obstacle. Semblable aux idoles des nations, elle aurait des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre ; plus imparfaite mille fois, dans le séjour de la perfection dernière, qu'elle ne l'était dans l'état de son imperfection native.

Éternel monument d'une œuvre inachevée, elle donnerait par surcroît un démenti formel aux promesses du Sauveur : c'est la vie éternelle qu'il a promise à l'homme tout entier, dans son esprit et dans son corps. « Vos pères, disait-il aux Juifs, ont mangé la manne et ils sont

morts. Celui qui mange ce pain *vivra* éternellement » (1). Or, la vie ne peut être dans le sommeil et l'immobile torpeur. Il est donc manifeste que nos sens auront au ciel leur activité propre. Et si le ciel diffère de la terre, c'est que cette activité s'y déploiera dans des opérations incomparablement plus excellentes qu'elle n'en peut jamais exercer pendant l'épreuve.

2. — Au surplus, l'Écriture ne s'est pas contentée de nous affirmer en général ces opérations de la vie sensible ; elle nous en décrit en maint endroit les diverses manifestations. « Je sais, dit Job, que mon Rédempteur est vivant... et je le verrai moi-même, et mes yeux le contempleront, moi-même et non un autre, et cette espérance repose dans mon sein » (2). Oui, nos yeux de chair verront le Roi Jésus, le plus beau des enfants des hommes, et cette grâce incomparable répandue sur son visage ; ils le verront, et dans son humanité sainte, mille fois plus transparente que le cristal, ils admireront le cœur ardent et radieux qui nous a tant aimés ; et cette vue seule suffirait pour nous jeter dans une éternelle extase. Et vous aussi, Marie, ma reine et ma mère, je vous contemplerai sur le trône de votre gloire, la plus belle des créatures après votre fils, enveloppée du soleil, et la tête couronnée d'étoiles (3) ; et votre regard rencontrera mon regard, et je sentirai mon cœur qui se fond d'amour en votre présence. Tous ces bienheureux habitants du ciel, enfants de Dieu, mes frères, je les verrai dans leur chair et des yeux de ma chair, multitude immense que personne ne pourrait nombrer, debout devant le trône, en présence de l'Agneau, revêtus de robes blanches, et des

(1) Joan., VI, 49.
(2) Job., XIX, 27.
(3) Apoc., XII, 1.

palmes à la main (1). Dans cette foule de visages amis, je reconnaîtrai ceux que j'ai connus sur la terre, et qui dira la joie de cette rencontre ? Qui pourra dire aussi le ravissement où nous jettera la contemplation de cette terre nouvelle, et de ces nouveaux cieux, étalant devant nous des magnificences et des splendeurs auprès desquelles tout ce que notre monde offre de plus riche et de plus beau, n'est que néant.

Nous verrons de nos yeux et nous entendrons de nos oreilles ; et qu'entendrons-nous ? Des harmonies ineffables : l'hymne de ces bienheureux, qui « jetant leurs couronnes devant le trône de l'Éternel redisent en chœur : Vous êtes digne, Seigneur notre Dieu, de recevoir gloire, honneur et puissance » (2) ; le cantique nouveau que les Vierges seules peuvent chanter à la suite de l'Agneau, l'Époux sacré des Vierges (3) ; l'Alleluia sans fin dont retentiront toutes les rues et toutes les places de la céleste Jérusalem (4) : chants des victorieux au jour de leur triomphe, chants des convives assis au même banquet enivrant, chants de l'amour qui se repose dans la jouissance après de longs soupirs et d'amères tristesses, chants de la louange qui ne se lasse pas de bénir et d'exalter celui dont la gloire et les bienfaits dépassent toute conception. Que dire aussi des paroles si douces, si aimantes, que les élus de Dieu échangeront entre eux dans la langue mystérieuse du paradis : car, bien mieux qu'aux anciens jours, ce peuple, qui n'aura qu'un seul cœur et qu'une seule âme, n'aura non plus qu'une seule prononciation et qu'une seule langue (5).

(1) Apoc., VII, 9.
(2) *Ibid.*, IV, 10, 11.
(3) *Ibid.*, XIV, 3, 4.
(4) Tob., XIII, 22.
(5) Gen., XI, 1.

Aussi, comme tous seront entendus et compris de tous, le don des langues cessera pour toujours : « *linguæ cessabunt* », dit saint Paul (1).

(1) I Cor., XIII, 8.

Voici un passage fort original de saint Augustin, qui a trait à notre matière. Je l'ai tiré d'un sermon qu'il fit à son peuple d'Hippone sur la résurrection des morts. « Que ferons-nous au ciel ?... Ce que je sais, mes frères, c'est que nous n'y dormirons pas dans une triste oisiveté : car le sommeil nous a été donné pour réparer nos forces, qu'une contention trop prolongée finirait par briser. Donc là, pas de sommeil. Où il n'y a point de mort, on ne doit pas trouver l'image de la mort. Que personne pourtant ne redoute l'ennui, parce qu'on lui parle d'une veille perpétuelle dans l'absence de tout travail. Je peux dire qu'il n'y aura nul ennui ; comment cela se fera-t-il, je ne saurais le dire, parce que je ne le vois pas encore. Cependant je peux dire sans témérité, parce que je le dis d'après l'Écriture, ce que sera notre action. Elle sera tout entière dans les Amen et les Alleluia. Qu'en dites-vous, mes frères ? Je le vois, vous avez entendu et cela vous réjouit. Mais n'allez pas encore concevoir des pensées charnelles et vous attrister en songeant que, si l'un de vous était debout à répéter sans cesse Amen, Alleluia, il s'endormirait sur les mots et ne demanderait qu'à se taire ; non, n'allez pas à cause de cela mépriser cette vie du ciel et vous dire en vous-même : Quoi ! dire toujours Amen et toujours Alleluia ; qui pourra jamais y tenir ?

« Je parlerai donc, si je le peux et comme je le pourrai. Ce n'est point par des sons passagers que nous dirons Amen, Alleluia, mais par l'affection de l'âme. Qu'est-ce, en effet, que Amen ? Qu'est-ce que Alleluia ? Amen, c'est vrai ; Alleluia, louez Dieu. Parce que Dieu est la vérité immuable, sans défaut, sans progrès, sans diminution, sans mélange aucun de fausseté ; la vérité perpétuelle, stable et toujours incorruptible ; parce que, d'autre part, ce que nous faisons dans la création visible, au cours de notre vie mortelle, n'est que figure des réalités à venir, et que nous marchons non dans la pleine lumière, mais dans la foi ; lorsque nous verrons face à face ce que nous voyons en énigme et comme dans un miroir ; alors d'un sentiment tout autre, ineffablement autre, nous dirons : c'est vrai ; et dire c'est vrai, ce sera dire Amen, mais avec une insatiable satiété. Parce que rien ne nous manquera, il y aura satiété et parce que ce qui ne nous manquera jamais, nous réjouira toujours, ce sera, si l'on peut ainsi parler, une satiété insatiable. Rassasiés insatiable-

Après avoir lu dans l'histoire des Saints quelles délicieuses senteurs émanaient quelquefois de leurs corps, même et surtout quand la mort avait fait en eux son œuvre, je ne peux me persuader que ces mêmes corps n'exhaleront pas des parfums merveilleusement plus suaves, une fois que Dieu les aura glorifiés. C'est qu'en effet ces odeurs n'étaient déjà plus de la terre, et n'avaient pas d'équivalents parmi les choses connues. Si parfois ceux qui les ont senties, voulant en donner quelque idée, nous les représentent comme un mélange où se combinent d'une manière ineffable les parfums de la terre les plus exquis, plus souvent ils n'ont qu'une expression pour les caractériser : c'est une odeur céleste, une odeur surnaturelle, une odeur de sainteté, une odeur de paradis (1). Ce n'est donc pas au ciel qu'il faudra voir une simple figure dans cette apostrophe de l'Époux à l'épouse, c'est-à-dire à toute âme fidèle : « O ma sœur, mon épouse, l'odeur de vos parfums est au-dessus de tous les aromates.., et l'odeur de vos vêtements comme l'odeur de l'encens... Elle est le jardin fermé, ma sœur, mon épouse... Là sont les cyprès avec le nard ; le nard et le safran, la canne et le cinna-

ment de vérité, vous répéterez avec une satiété non moins insatiable : Amen.

« Mais qui pourrait dire ce qu'est, en vérité, ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme ? Donc, parce que, sans dégoût, avec une allégresse toujours nouvelle, nous contemplerons le vrai dans l'évidence et la certitude, embrasés de l'amour de la vérité même, collés en quelque sorte à cette même vérité par un délicieux, chaste et tout spirituel embrassement, de la même voix nous exalterons notre Dieu et nous dirons Alleluia. S'animant les uns les autres à chanter une égale et commune louange, unis dans l'amour le plus ardent pour Dieu et pour leurs frères, tous les habitants de la cité du ciel diront Alleluia, parce qu'ils diront Amen. » S. August., Serm. 362, n. 29 ; col. n. 31.

(1) V. sur ce sujet M. J. Ribet. La mystique divine, t. II. 2[e] p., 27.

mome... la myrrhe et l'aloès avec tous les parfums de grand prix » (1). Que seront donc les ineffables effluves exhalés pas la chair du Sauveur, embaumant tout le ciel, et portant jusque dans les âmes je ne sais quelles célestes douceurs ?

Suavement enivrés de parfums par l'odorat, les élus auront encore les jouissances du goût. N'est-ce pas à celui-ci qu'on pourrait accommoder ces mots de l'Apocalypse : « Au vainqueur, je donnerai une manne cachée » (2). Il est certain que cette mystérieuse satisfaction du goût ne viendra ni du boire ni du manger : car un corps spiritualisé n'use pas d'aliments. Mais, en dehors de cette source grossière, Dieu saura bien trouver d'autres moyens de compenser pour l'organe du goût les privations qui lui furent imposées par la pénitence. On raconte de saint Félix de Cantalice qu'il éprouvait à prononcer le nom de Jésus une incomparable délectation, comme s'il eût savouré le miel le plus délicieux. « *Mel in ore* », dit le dévot saint Bernard, en parlant du même nom. Qui doutera que le nom de Marie ne cause un plaisir semblable à qui le redira pour le bénir ?

Le toucher ne sera ni moins parfait, ni moins propre que les autres sens à faire naître en nous les impressions les plus délicates. Mais écartons loin de nous toute image et toute pensée de joies désordonnées et de grossiers plaisirs : où la charité règne en souveraine maîtresse, où la concupiscence est éteinte, où la loi des membres a cédé la place à la règle triomphante de l'esprit, tout est pur et tout est saint. Purs et saints les baisers déposés sur les plaies sacrées du Sauveur et sur les mains bénies de sa divine mère ; pures et saintes aussi les chastes étreintes

(1) Cant., IV, 10-15.

(2) Apoc., II, 17.

données sous le regard de Dieu, et d'autant plus douces au cœur que le premier mobile en sera le divin amour.

C'est là ce qu'il faut toujours se rappeler, quand on parle des opérations sensibles du siècle futur et des jouissances qui les accompagnent. Toutes vont à Dieu. Un plaisir qu'on ne pourrait goûter autrement que pour son amour, ferait horreur et deviendrait le plus intolérable des supplices. « Mon cœur a bondi de joie ; mes chairs ont tressailli d'émotion », dit le prophète royal ; mais c'est pour le Dieu vivant » (1). Elle est inspirée du même sentiment cette multitude dont saint Jean, l'apôtre du ciel, entendit la grande voix qui disait : « Alleluia, parce que le Seigneur notre Dieu, le Tout-Puissant règne. Réjouissons-nous, soyons dans l'allégresse, et rendons-lui gloire, parce que le moment des noces de l'Agneau est venu » (2). Certes, elle accepte la joie : car cette joie est un don qui lui vient de Dieu, et dans lequel elle l'aime. Non seulement elle l'accepte, mais elle s'excite à se réjouir de tout son pouvoir, parce que la joie des convives est la gloire du Roi qui les a réunis pour l'éternel banquet nuptial de l'Époux, son Fils.

Ne nous figurons-nous donc pas l'état du ciel comme une extase immobile, où toutes les puissances du corps seraient suspendues. Non, le ciel sera pour l'homme extérieur, tout aussi bien que pour l'homme intérieur, la vie pure, libre, pleine : l'exercice sans labeur, sans obstacles, sans fatigue, souverainement parfait et souverainement délectable, de nos facultés spirituelles et corporelles. Il faut être ignorant des choses de la foi, comme le sont nos modernes incrédules, pour mettre la béatitude des

(1) Psalm., LXXXII, 3.
(2) Apoc., XIII, 6, 7.

chrétiens dans le sommeil inerte et total qu'ils poursuivent de leurs moqueries.

3. — Comment répondre aux difficultés que nous rappelions au début de ce chapitre ? Je pourrais passer outre et dire comme autrefois la vénérable Jeanne d'Arc à ses juges : Je m'en rapporte à Dieu. Mais à cette solution générale il nous est permis d'en ajouter de particulières. Et d'abord, c'est mal entendre la doctrine aristotélicienne que de prendre le *pâtir* qu'elle réclame dans les perceptions sensibles, pour le pâtir exclu par le don d'impassibilité. Je ne nie pas que ce double pâtir ne se trouve réuni dans notre état présent d'imperfection. Trop souvent la lumière dont l'impression sur l'organe a déterminé la vision, fatigue l'œil et le blesse. Ainsi, toute proportion gardée, les choses se passent-elles pour les autres sens. C'est l'imagination surtout qui, trop fortement et trop constamment appliquée sur les mêmes objets, finit par altérer son organe ; et voilà pourquoi le travail de la pensée, quand il est poursuivi sans prudence, provoque une lassitude qui peut même aller jusqu'à l'épuisement.

Mais ces deux phénomènes, l'impression qui détermine la perception sensible, et l'altération plus ou moins notable de l'organe qu'elle provoque, quand elle est trop vive ou trop continue, sont distincts et séparables ; autrement il faudrait dire que nulle opération des sens ne se fait sans fatigue et sans lésions organiques, ce qui manifestement est contraire à l'expérience. N'allons donc pas confondre la *passivité* des facultés organiques avec la *patibilité* ; et, parce que celle-ci disparaît dans la gloire, prétendre que celle-là s'évanouit avec elle. Or, si la passivité demeure, c'est-à-dire si l'organe animé reste sensible aux influences extérieures des objets de la connaissance, la première difficulté que l'on nous opposait,

se dissipe avec l'équivoque qui lui servait de soutien.

La seconde est loin de pouvoir être aussi facilement résolue. Ce qui la fait encore plus grande, c'est le sentiment communément reçu de saint Thomas sur le ravissement éprouvé par saint Paul, et raconté par le même apôtre au chapitre XII de la seconde épître aux Corinthiens. L'Ange de l'École suppose, après saint Augustin, que saint Paul fut alors admis à la vision transitoire de l'essence divine ; il suppose et prouve aussi par le texte de l'apôtre que cette vision fut accompagnée d'un arrêt total dans la perception sensible. Il est impossible, en effet, que l'*attention* de l'âme, condition nécessaire pour tout acte conscient de connaître, se morcelle en quelque sorte entre différents objets, à moins peut-être qu'il n'y ait entre eux un lien qui les ramène à l'unité. Or, il n'en est pas de l'essence divine comme des autres objets de la connaissance humaine. Ceux-ci, nous les atteignons à l'aide de représentations puisées dans la perception des sens ; mais aucune image venue des sens ne peut conduire à la vision de celle-là. Donc l'attention de l'âme se détournera d'autant plus absolument de tout objet sensible, que la vérité suprême, se dévoilant dans toute sa gloire, absorbera davantage toutes les forces de l'âme. Telle est, en résumé, la doctrine des maîtres : par où l'on voit que le raisonnement confirme l'objection tirée de l'expérience, au lieu de l'affaiblir (1).

Et pourtant, la doctrine catholique nous présente un fait indéniable où l'intuition de Dieu se montre alliée, non pour un instant fugitif, mais pour une vie tout entière à l'exercice le plus parfait de toutes les facultés sensibles. C'est dans le Verbe incarné que nous est révélé cet étrange phénomène. D'un côté, il est absolu-

(1) S. Thom., 2. 2, q. 175, a. 4 ; de Verit., q. 13, a. 3 et 4.

ment certain que Jésus-Christ, dans la région supérieure de son âme, fut constamment illuminé des splendeurs de la vision divine. Si quelques théologiens, pour expliquer les douleurs de la Passion, ont cru pouvoir admettre une éclipse *momentanée*, le sentiment contraire a toujours prévalu. D'un autre côté, ce serait nier l'Évangile, et renverser toute l'économie de notre foi, que de refuser à Jésus-Christ les fonctions de la vie sensible. Donc, l'expérience en est garante, il n'y a pas d'incompatibilité radicale entre le libre usage des sens et l'intuition de Dieu.

Ce qui fait illusion dans cette matière, c'est que nous ne savons pas assez distinguer deux états si différents l'un de l'autre : l'état de la béatitude et celui de la mortalité présente. Dans celui-ci, l'âme est pour une grande part sous la dépendance du corps et des sens ; dans celui-là, tout l'empire est à l'âme divinisée par la lumière de gloire. Nous avons déjà vu quelles conséquences opposées résultent de ce double état : comment, dans l'un, l'infirmité du corps reflue pour ainsi dire sur l'âme et l'appesantit ; et comment, dans l'autre, la glorification de l'âme a pour effet un perfectionnement corrélatif de tout l'être organique. C'est en vertu de la même loi que, dans la condition présente de notre nature, l'âme, pour s'élever à la vie supérieure de l'esprit, doit s'abstraire des opérations inférieures ; et qu'elle pourra, dans la béatitude, non seulement contempler Dieu sans entraves, mais encore du haut de cette contemplation faire descendre une nouvelle vigueur sur ses facultés de sentir (1).

Mais alors, me dira-t-on peut-être, pourquoi saint Paul, élevé momentanément à la vue de Dieu, a-t-il perdu l'usage des facultés sensibles, et pourquoi Notre-Seigneur

(1) S. Thom., 2. 2, q. 175, a. 4, ad 1.

l'a-t-il conservé, puisqu'ils étaient l'un et l'autre dans l'état de mortalité ? C'est, répondent nos docteurs, que le principe prochain de la vision n'était pas le même dans le Maître et dans le disciple. Jésus-Christ avait en lui, sous forme de perfection permanente, la lumière de gloire : tellement qu'il fallait une intervention de sa divine puissance pour sauvegarder en son corps les faiblesses de la mortalité, réclamées par son rôle de Rédempteur. Chez Paul, au contraire, l'acte de la vision divine, parce qu'il était comme un fugitif éclair, ne procédait pas d'un principe intime et stable dans l'âme. L'apôtre ne reçut pas la lumière de gloire, telle que la possèdent les saints du ciel et que l'avait Jésus-Christ, conversant avec nous. L'illumination qui lui découvrit, pour un instant, les profondeurs de Dieu, était analogue aux grâces passagères que reçoit un pécheur (1). Et c'est la raison pour laquelle, au regard de la vision divine, il y avait entre saint Paul et tout bienheureux habitant du ciel une différence analogue à celle qui se voit, au regard du même acte surnaturel, entre deux chrétiens, l'un privé de la grâce et des vertus infuses, et l'autre justifié. Donc, pour conclure, si l'exemple de saint Paul démontre que la vision immédiate de Dieu a pour conséquence en cette vie l'arrêt de la perception sensible, rien n'oblige à porter le même jugement sur la même vision, telle que nous l'admirons dans Notre-Seigneur et dans ses membres glorifiés.

Il faut bien en convenir, toutes ces explications, fussent-elles mille fois plus lumineuses et profondes, ne sont que des conceptions d'enfants, comparées aux réalités que le Seigneur a préparées pour ceux qui l'aiment. Et ce n'est pas la moindre de nos consolations, au milieu des an-

(1) S. Thom., de Verit., q. 13, a. 3, ad 3 ; q. 10, a. 11, ad 3 ; Cf. 2-2, q. 175, a. 3, ad 2.

goisses où nous sommes, de savoir que cette béatitude future de nos corps surpasse excellemment toutes les joies de ce monde, comme elle-même est surpassée par la béatitude substantielle de l'âme, c'est-à-dire par la vue, l'amour et la jouissance de Dieu.

CHAPITRE V

De la glorification finale de la nature. La terre nouvelle et les nouveaux cieux.

1. — L'homme, ce composé d'esprit et de corps, réclame un séjour matériel qui réponde à l'élément visible de sa nature : palais ou prison, suivant qu'il est digne d'amour ou de haine, l'ami du Roi des siècles ou son éternel ennemi. Aux jours de l'épreuve, cette demeure matérielle était la terre que nous foulons : lieu de délices, tant que l'homme garda la justice et l'innocence ; lieu d'exil et vallée des larmes, quand il les eut perdues pour lui-même et pour sa postérité. Saint Augustin ayant à traiter du paradis biblique, débute par cette remarque : « Je sais bien qu'on a beaucoup et très diversement parlé du paradis de l'Éden. Cependant il n'y a que trois opinions principales sur ce sujet. Les uns interprètent ce qu'en dit l'Écriture, dans un sens purement matériel ; les autres y voient un paradis purement spirituel ; d'autres enfin tiennent pour un paradis tout à la fois spirituel et matériel ; et c'est, ajoute-t-il, ce troisième sentiment que je fais mien » (1).

Il me semble que ces paroles du grand docteur résument assez nettement les idées que se font encore les hommes du paradis où le Père qui est au ciel, a convié ses enfants. Les uns, par excès de simplicité, prennent à la lettre tout ce qu'ils en lisent dans l'Écriture et parti-

(1) S. August., de Gen. ad litt., L. VIII, c. 1.

culièrement dans l'Apocalypse. Ne leur parlez ni de métaphores ni de symboles. Ils iraient jusqu'à se persuader que ces animaux, contemplés par saint Jean dans ses visions prophétiques, sont et font véritablement ce que l'apôtre en écrit. Illusion innocente peut-être, mais dépourvue de tout fondement sérieux. D'autres se portent dans un sens directement opposé. Le paradis, c'est pour eux la vision de Dieu ; c'est l'âme bienheureuse dont la Trinité divine a fait son trône ; et cette glorieuse cité des élus, la Jérusalem nouvelle, n'est qu'une magnifique figure qui nous représente les richesses spirituelles et les splendeurs aujourd'hui voilées de la sainte Église.

Entre ces deux manières de voir, il y a le sentiment commun du peuple fidèle qui récite le *Pater*, celui que l'Église, par la bouche de ses docteurs et des Pères, a manifestement approuvé : Dieu qui, aux premiers jours du monde, a mis l'homme dans un lieu de délices, prépare aussi pour les hommes déifiés et ressuscités un séjour en rapport avec la gloire dont il les couronne (1). C'est là qu'il réunira ses enfants ; c'est pour cela qu'il doit faire une terre nouvelle et des cieux nouveaux (2).

Certes, je ne nie pas que le nom de ciel soit bien vague et se prête à plusieurs interprétations; j'avoue qu'on peut être en paradis par l'âme, quand le corps est gisant sur la terre, car le Seigneur a dit au larron : « Aujourd'hui tu seras avec moi en paradis ». A Dieu ne plaise aussi, que je veuille prendre fait et cause pour tant de descriptions fantaisistes où l'imagination s'est donné libre carrière. Ce que je soutiens, c'est qu'il y aura cer-

(1) S. Augustin (de Hæres., hær. 50) énumère parmi les erreurs des Séleuciens la négation d'un « *paradis visible* ».

(2) Apoc., XXI, 1.

tainement pour les enfants de Dieu un séjour matériel où resplendira leur gloire et la majesté de Dieu ; un séjour qui dépassera comme à l'infini toutes les beautés et les magnificences de l'univers où nous vivons.

A défaut de textes positifs, il me suffirait, pour en être convaincu, de considérer le monde actuel dans ses rapports avec notre nature humaine. N'oublions pas que la création matérielle a sa raison finale, non pas en elle-même ni dans les purs esprits, mais dans la créature à la fois raisonnable et corporelle, dans l'homme. L'univers, fait pour l'homme, est en quelque sorte une partie de lui-même ; c'est comme le grand corps de l'humanité. Si Dieu, dans ses éternels conseils, n'avait décrété d'autre création que celle des natures angéliques, le monde des corps n'aurait jamais reçu l'existence : tant ses destinées sont intimement dépendantes de celles de la créature intelligente et sensible.

Cette liaison paraît manifestement pour la terre, dès l'origine des siècles, et va s'affirmant à travers les âges. A l'homme créé de Dieu dans tout l'éclat de la justice, une terre que l'Écriture appelle « un paradis de volupté ». Mais voici que l'homme se détourne de son Dieu. Tout aussitôt la malédiction divine s'appesantit sur cette même terre ; elle perd la parure de sa radieuse jeunesse ; sa fécondité des premiers jours s'épuise, et c'est à la sueur de son front que désormais l'homme en tirera sa nourriture (1). Plus tard encore, toute chair ayant corrompu sa voie, la colère de Dieu promène des flots vengeurs sur la surface de notre globe, détruisant avec l'homme les plantes et les animaux créés pour le servir. Que de fois dans la vie du peuple de Dieu vit-on les éléments prendre parti pour ou contre lui, suivant qu'il était docile ou re-

(1) Gen., III, 17.

belle à la loi du Dieu qui l'avait spécialement fait sien !

Mais, c'est à partir de l'avènement du Sauveur que se révèlera par des signes plus manifestes l'alliance entre le monde de la nature et l'humanité, considérée dans son Chef et dans ses membres. Sans doute, la Loi nouvelle est un code où le détachement des jouissances et des biens matériels revient presque à chaque ligne. Mais, s'il nous est défendu de livrer notre cœur aux attraits de la créature corporelle, si nous devons l'élever au-dessus du monde sensible, voyez pourtant combien l'ordre de la nature physique se mêle à notre vie, j'entends, même et surtout à notre vie d'enfants de Dieu.

Rappellerai-je ce que la nature a fait pour le Fils unique, quand il a daigné se revêtir de notre chair, et devenir le chef des prédestinés ? Elle est à sa naissance, le manifestant par des phénomènes lumineux qui conduisent les bergers et les mages à sa crèche. Elle est au Calvaire, pour y porter à sa manière le deuil de son roi : la terre tremble, les rochers se fendent, le soleil se voile de ténèbres. Que de fois, durant les trois années de la vie publique du Sauveur, n'a-t-elle pas dérogé spontanément aux lois qui la régissent, pour concourir à ses desseins de miséricorde ? Ce qu'elle a été pour Jésus-Christ, elle le sera pour les fils d'adoption ; des volumes ne suffiraient pas à raconter les faits miraculeux, où nous voyons chacun des ordres de la création matérielle venir l'un après l'autre s'abaisser devant les hommes de Dieu, comme d'humbles serviteurs devant le réprésentant de leur maître. C'est la nature sensible qui sera, par les sacrements, l'instrument ordinaire de la sanctification des hommes ; c'est elle qui fournira la matière à leurs contemplations, à leurs sacrifices, à leurs immolations volontaires.

Ainsi partout et toujours, dans l'ordre de la grâce comme dans celui de la nature, je retrouve la création matérielle unie par des liens indissolubles aux destinées humaines. Aussi ne suis-je pas étonné de lire dans saint Paul que « la créature attend anxieusement la manifestation des enfants de Dieu. Soumise qu'elle est à la vanité, elle nourrit l'espérance d'être un jour, elle aussi, délivrée de l'assujettissement à la corruption actuelle, et de passer à la liberté des enfants de Dieu : car, ajoute l'apôtre, nous savons que jusqu'à présent toutes les créatures gémissent et sont dans le travail de l'enfantement » (1). Ce n'est donc pas seulement le corps de l'homme, c'est le monde des êtres sensibles dans lequel nous vivons, qui doit être un jour purifié, transfiguré comme lui. Les cieux passeront par le feu, les éléments se fondront dans l'embrasement de la terre avec tout ce qu'elle renferme (2). Mais cette catastrophe finale sera pour eux ce qu'est la fournaise pour l'or et les métaux de grand prix. Il n'y aura ni anéantissement, ni destruction totale, mais une complète transformation : « car nous attendons, selon la promesse du Seigneur, de nouveaux cieux et une terre nouvelle, où n'habitera que la justice » (3).

Moment vraiment sublime où Dieu, renouvelant toutes choses, fera resplendir et les âmes, et les corps, et la nature elle-même d'une incomparable et immortelle beauté. « Et je vis un nouveau ciel et une nouvelle terre. Car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et il n'y avait plus de mer. Et je vis la ville sainte, la nouvelle Jérusalem qui, venant de Dieu, descendait du ciel,

(1) Rom., VIII, 19-22.
(2) II. Pétr. III, 12.
(3) *Id.*, *ib.*, 13.

préparée comme une épouse ornée pour son époux. Et j'entendis une grande voix qui sortait du trône et qui disait : Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes ; et il demeurera avec eux. Et eux seront son peuple, et lui, Dieu au milieu d'eux, sera leur Dieu. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus. Et il n'y aura ni deuil, ni gémissements, ni douleur, parce que le premier état sera passé. Et celui qui était assis sur le trône dit : Voici que je renouvelle toutes choses. Et il me dit encore : Écris, car ces paroles sont très certaines et très véritables » (1). Dites, si vous le voulez, que cette vision de saint Jean se rapporte à l'Église de Dieu, je ne le nierai pas ; mais il faut admettre aussi que l'apôtre la contemplait, cette Église, telle que nous la verrons au séjour de son éternel triomphe. Le contexte ne permet pas d'en douter : car cette description de la Jérusalem nouvelle suit immédiatement celle de la résurrection des morts, du jugement final, et l'étang de feu et de soufre où sont précipités Satan et ses complices.

Dites encore que ces textes de saint Jean sont pleins d'expressions figurées qu'on aurait tort de trop presser. Je l'accorde ; et j'ai déjà fait remarquer qu'il y aurait excès à les prendre trop à la lettre. Ce que vit l'apôtre n'était qu'une brillante, et pourtant faible image des magnificences où Dieu convie ses enfants. Mais celles-ci, pour surpasser tout ce que l'imagination peut concevoir et notre langage exprimer, n'en sont ni moins réelles ni moins palpables. Certes, je ne crois pas que cette Jérusalem ait des murs et des portes, ni que son pavé soit d'or très pur, ni que toutes les sortes de pierres précieuses, complaisamment énumérées par l'apôtre, soient entas-

(1) Apoc., XXI, 1-5.

sées dans ses fondements (1). Mais je sais bien que, pour nous donner quelque idée de splendeurs inconnues à la terre, il fallait prendre comme symbole tout ce que la terre offre de plus riche, de plus séduisant et de plus agréable à nos yeux.

Ce monde corporel ainsi transformé par la magnificence de notre grand Dieu, c'est le ciel des chrétiens ; c'est la salle du banquet où le Père célèbre éternellement les noces de son Fils avec l'Église triomphante ; c'est notre maison de famille avec ses dépendances ; c'est le paradis final dont celui de l'Éden n'était qu'une figure. Ainsi chacun des sens que nous pouvons donner au mot « ciel » est réalisé : le sens spirituel, puisque la béatitude qui nous est promise est, avant tout, la gloire de l'âme, c'est-à-dire Dieu possédé, Dieu régnant sur les bienheureux esprits comme dans son temple ; le sens matériel, puisque la glorification de nos corps entraine après elle la transformation de notre univers, devenu pour toujours la terre des vivants.

C'est par ces raisons et d'autres semblables que le docteur Angélique démontre le fait de la rénovation du monde, à la suite du dernier jugement. « Le jugement final une fois achevé, dit-il, la nature humaine sera totalement constituée dans *son terme*. Or, parce que toutes les choses corporelles ont été créées pour l'homme, il sera convenable qu'elles passent dans un état qui soit en harmonie avec la nouvelle condition faite aux hommes. Les hommes étant devenus incorruptibles, la créature matérielle elle-même ne sera plus sujette à la corruption. Plus de cataclysmes à redouter, plus de ces révolutions qui viendraient troubler ou bouleverser l'ordonnance du globe ; et c'est là ce que nous annonce l'a-

(1) Apoc. XXI. 11, sqq. ; col. Tob., XIII, 29, sqq. : Is., LXV, 17, 18.

pôtre, quand il dit que la créature elle-même sera délivrée de la corruption pour la liberté glorieuse des enfants de Dieu » (1).

Il est vrai, l'organisme humain spiritualisé par l'âme n'aura plus besoin, comme aujourd'hui, de mendier auprès des êtres inférieurs un aliment pour sa vie corporelle. L'intelligence ne devra pas non plus demander à la création visible une connaissance des choses divines qu'elle recevra plus excellemment de l'intuition face à face ; mais l'œil de chair qui ne peut atteindre jusqu'à Dieu, trouvera son bonheur à le contempler dans ses œuvres matérielles. Et c'est une des causes pour lesquelles il faudra que la nature corporelle reçoive plus largement les influences de la divine bonté (2). « Il est encore vrai, à parler strictement, que les êtres insensibles n'ont pas mérité cet excès de gloire. Mais il n'y a pas là de raison pour qu'elle leur soit refusée : car l'homme a mérité lui-même qu'elle fût conférée à tout l'univers, en tant qu'elle est un couronnement de sa gloire propre ; tout comme un homme mérite de recevoir sur son vêtement des broderies plus riches, encore que le vêtement ne les ait lui-même aucunement méritées » (3).

2. — Après cela, ne me demandez pas où sera précisément le séjour habituel, et comme le rendez-vous commun des enfants de Dieu ressuscités. Sera-ce avec la terre quelqu'un de ces globes célestes que nous voyons briller au-dessus de nos têtes ; ou bien sera-ce tout l'ensemble de ces globes à la fois ? Puis-je le savoir, puisque Dieu ne l'a pas dit ? Il m'a révélé qu'il y aurait des cieux nouveaux, une terre nouvelle ; et je sais que ce qui a été créé

(1) S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 97.
(2) S. Thom., Supplem., q. 91, a. 1.
(3) *Id.*, *ibid.*, ad 5.

pour l'homme, sera glorifié avec l'homme et pour l'homme, et, par conséquent, fera partie de la grande cité des élus. Je ne pourrais en dire plus, sans me jeter dans le domaine des conjectures, des hypothèses, et peut-être des rêves.

Ne me demandez pas davantage quelles conditions nouvelles et quels changements la transformation finale doit amener dans l'état physique de notre globe, ni si tout le système solaire y participera, ni si ces milliers de mondes qui se balancent à des profondeurs inconnues, au sein des espaces, seront compris dans le domaine de l'humanité totalement régénérée ; je l'ignore. En tous cas, je ne saurais approuver ceux qui voudraient que le séjour des élus fût circonscrit par les frontières de l'étroite demeure qui nous enferme. Ce n'est pas là le sens du peuple fidèle ; ce n'est pas non plus l'idée qui nous vient quand le Saint-Esprit nous parle non seulement d'une nouvelle terre, mais d'un ciel nouveau. Quand mon Sauveur nous quitta pour le ciel, il s'éleva dans les airs et s'en alla bien loin de cette terre où nous habitons. Que l'homme, pendant son noviciat de l'éternité, soit cantonné dans une petite planète, je le conçois sans peine ; mais que le genre humain immuablement déifié ne doive pas avoir un palais plus digne de sa grandeur, il me paraît impossible de l'admettre.

Allons encore plus loin dans le domaine de la conjecture. Pourquoi la création de Dieu tout entière, avec ses milliers de mondes, ne constituerait-elle pas ce palais ? Son immensité nous paraît-elle de trop pour la créature raisonnable, une fois glorifiée dans tout son être ? Ce serait, il me semble, bien peu connaître l'excellence et la majesté contenues dans ce titre d'enfant adoptif de Dieu. Qu'est-ce, en effet, que tout l'ensemble des êtres matériels en comparaison, non plus seulement d'une créature intelligente et libre, mais d'un être portant si parfaite en

lui la ressemblance de Dieu ? Et puis, qui donc m'empêcherait de regarder tout ce domaine comme mien, puisque c'est la possession de mon Père, et que je suis héritier ? Or, s'il est mien, ne faut-il pas qu'il participe à ma nouvelle condition? Du reste, parmi les raisons qui réclament plus hautement que la transformation de l'ordre corporel accompagne et complète en quelque sorte celle de l'homme, il en est plus d'une à militer en faveur de cette hypothèse.

Et d'abord, toutes ces créatures, si cachées qu'elles soient dans les profondeurs des cieux, concourent à leur manière à la perfection morale de l'homme : car c'est d'elles qu'il est écrit : « Les cieux annoncent la gloire de leur auteur » (1). Il importe assez peu qu'elles échappent aux regards de la multitude, et que, pendant de longs siècles, l'homme n'en ait pas même entrevu l'existence. Ce qui est fait pour *l'homme* ne doit pas, par là même, être utile à tout homme. Qui me défend de penser que d'autres viendront après nous qui, grâce aux progrès de la science, connaîtront ce que nous ignorons, comme nous connaissons nous-mêmes ce qu'ignoraient nos pères? La terre cesse-t-elle d'être tout entière le domaine de l'homme, parce qu'elle renferme dans ses entrailles une infinité de trésors échappant à nos atteintes ? Pour moi, je trouve dans ce mystère même, que nous savons couvrir tant de merveilles, la prédication la plus sublime des grandeurs, de la bonté et de la puissance de notre Dieu. « Tout est à vous, écrivait l'apôtre ; et vous, vous êtes au Christ, et le Christ à Dieu » (2). Si tout est pour les élus, pourquoi voudrions-nous détacher de leur couronne une partie de l'univers créé ?

(1) Psalm., XVIII, 2.
(2) I Cor., III, 22, 23.

On me dira peut-être que je pousse trop loin les conclusions à tirer de ces paroles. Soit ! mais « ce n'est pas aux anges que Dieu a soumis le monde futur ». Jésus-Christ fait homme en est le Roi universel. Car, ô mon Dieu, « vous avez mis toutes choses sous ses pieds. Or, dès lors que Dieu lui a soumis toutes choses, il n'a rien laissé qui ne lui soit assujetti » (1). Entassez mondes sur mondes et multipliez à l'infini les soleils et les étoiles, vous n'en trouverez pas qui n'appartienne au Christ Jésus.

Serait-il donc téméraire de penser que le Dieu fait homme, arrivé, comme dit l'apôtre, à la plénitude de son âge et de son développement, les comprendra dans la glorieuse restauration qui couronnera la perfection finale de son corps mystique ? Dieu qui glorifiera le Verbe incarné par la rénovation de notre globe, refusera-t-il d'imprimer sur les milliers de mondes, inconnus des mortels, le sceau de la puissance et de la gloire de son Fils, quand ces mondes ne sont pas moins de son empire que le plus humble des corps célestes ? Il est de foi que l'Incarnation *restaure* l'homme. Mais là ne s'arrête pas son œuvre. Le sang qui a coulé sur le Calvaire, a rejailli sur l'universalité de la création pour *pacifier* et *restaurer* tout ce qui est au ciel et sur la terre (2) ; il a baigné non seulement notre monde, mais tous les mondes qui roulent dans l'espace et l'univers qui les comprend tous, comme chante l'Église : « *Terra, pontus, astra, mundus hoc lavantur flumine.* » Donc, tous les êtres matériels, purifiés, restaurés, glorifiés, seront le palais royal du Christ.

(1) Hebr., II, 5, 8.

(2) « Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, quæ in terra sunt, in ipso... Pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt ». Eph., I, 10 ; col., I, 20.

Or pour cela même ils devront être aussi le nôtre : car le Christ a daigné nous attacher à sa personne, non seulement en qualité d'amis, mais comme ses cohéritiers ; disons plus encore, comme ses membres.

Plus d'une fois, en écrivant ces lignes, j'ai pressenti l'objection qu'on pourrait me faire. Vous raisonnez comme s'il n'y avait dans la création d'autre nature raisonnable que celle de l'homme. Or, suivant une opinion qu'il est permis de faire sienne, d'autres astres, peut-être dans notre système solaire, et plus probablement en dehors de lui, ont leurs habitants tout aussi bien que notre terre. Donc, c'est la destinée de ces êtres intelligents et non la nôtre, que ces mondes doivent partager ; et, par conséquent, le ciel humain, si loin que vous en reculiez les limites, devra s'arrêter à leurs frontières. Cette hypothèse admise, la rénovation cosmique que nous attendons après le dernier jugement, devrait rester partielle ; aussi longtemps, du moins, que les créatures raisonnables, distinctes et séparées de l'homme, n'auraient pas totalement elles-mêmes achevé leur carrière d'épreuve.

Faisons tout d'abord observer que nulle part je n'ai posé comme principe la négation de l'hypothèse en question, mais bien la destinée de l'homme et des créatures, et les affirmations de nos saints Livres. Avouons-le d'ailleurs, si l'hypothèse était vraie, la glorification de l'homme ne comporterait plus celle de toute la création matérielle. Mais cette hypothèse est, semble-t-il, moins solidement fondée que plusieurs ne l'imaginent.

Si la terre était la demeure éternellement permanente de l'homme, on pourrait tirer de sa petitesse une raison plausible d'affirmer que d'autres mondes qui l'écrasent par leur volume, doivent être habités par des créatures intelligentes comme nous ; mais comme elle est un séjour temporaire, une hôtellerie dans laquelle on n'entre

que pour aller, au bout d'une courte halte, dans la demeure de son éternité, la conclusion n'est plus la même. L'argument aurait plus de force, s'il était prouvé que ces globes qui nous étonnent par leur nombre et leur grandeur, n'étaient d'aucune utilité pour le genre humain : car il faudrait alors, pour en expliquer l'existence, supposer d'autres êtres, semblables à nous, qui pussent les tourner à la gloire du Créateur ; mais nous avons déjà vu comment ils nous apprennent à mieux connaître les perfections infinies de notre Dieu. N'est-ce pas d'ailleurs le plus beau témoignage à rendre aux grandes et sublimes destinées de notre nature, que de lui montrer une création si majestueuse faite uniquement pour elle ?

Quoi qu'il en soit de ces considérations, une chose est certaine : c'est que *notre terre* et *notre ciel* participeront à la régénération des enfants de Dieu. Ce que le corps des ressuscités est au corps de corruption, les éléments restaurés et renouvelés le seront à ce qui paraît maintenant à nos regards. Dans la description qu'il nous a faite de la vie future, l'Esprit de Dieu a tracé, pour ainsi dire, autant d'hiéroglyphes sacrés. Ils nous permettent d'entrevoir de loin ce que sera pour nous la terre de la patrie ; mais nous faire une exacte idée de ce fortuné pays nous est aussi impossible qu'il le serait à l'aveugle-né de se figurer les splendeurs d'un beau jour. Le royaume des cieux ne nous a été représenté qu'en images, Mais, encore est-il vrai que ces images sont le portrait de choses très grandes et très véritables, le commentaire éloquent de cette parole de nos saints Livres : « L'œil de l'homme n'a point vu ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment (1) ». Taisons-nous donc de ces merveilles, ou plutôt répétons avec les exilés de Babylone : « Si je

(1) Cf. Hettinger, Apol. du Christian., t. III. c. 16.

t'oublie, Jérusalem, que ma main droite soit elle-même en oubli. Que ma langue s'attache à mon palais, si je perds ton souvenir, et si tu cesses d'être ma première joie » (1).

(1) Psalm., CXXXVI, 5-7.

CHAPITRE VI

Conclusions. Comment la vie bienheureuse est le complément parfait de l'adoption ; et comment, dans la gloire, un enfant de Dieu est l'homme spirituel par excellence.

1. — Il suffit d'un regard rapidement jeté sur le contenu des deux derniers livres pour comprendre comment la vie bienheureuse est, en toute vérité, la perfection finale et le couronnement de l'adoption. En effet, tout ce qui constitue notre filiation s'y trouve porté jusqu'à l'extrême limite. Aussi, n'est-ce pas sans raison que plusieurs Pères ont représenté la *pleine* entrée des élus dans la gloire, non seulement comme le complément de leur naissance divine, mais encore comme le moment de leur adoption véritable : tant l'état du terme surpasse excellemment notre condition dans la voie.

Quel est en nous le fondement et le principe de la filiation adoptive ? La grâce, c'est-à-dire, la participation formelle à la nature divine. Or, voyez combien la participation du ciel l'emporte sur la participation présente. Elle l'emporte en ce qu'elle nous montre dans son total épanouissement ce que celle-ci n'avait qu'en germe : ce n'est plus seulement le premier principe de l'acte essentiellement propre à Dieu, mais le principe prochain, je veux dire la lumière de gloire, mais l'opération elle-même, la vision face à face. De là ce mot de saint Irénée : « La participation de Dieu, c'est voir Dieu et jouir de sa

bonté. *Participatio Dei est videre Deum et frui benignitate ejus* » (1). Elle l'emporte, parce que cette participation formelle est désormais tellement enracinée dans l'âme, tellement identifiée pour ainsi dire avec elle, que rien ne pourra jamais ni l'en séparer, ni l'y détruire.

Qu'est-ce qui fait encore la filiation adoptive ? L'habitation de la Trinité dans les âmes, et l'union mystérieuse que le Saint-Esprit contracte avec elles. Comparez l'union présente avec celle de l'éternelle patrie, je ne dis pas seulement sous le rapport de la stabilité, mais encore et surtout au point de vue de l'intimité ; quelles différences entre l'une et l'autre ! Voyez-vous Dieu pénétrant par son essence jusqu'aux dernières profondeurs des esprits bienheureux pour s'en faire la forme intelligible, et les inondant de sa lumière, comme il les embrasera de son amour « *In lumine tuo videbimus lumen* » !

Qu'est-ce qui fait la filiation adoptive ? La ressemblance et l'image de Dieu. C'est bien alors que le divin portrait, maintenant ébauché, recevra sa dernière perfection, du cœur et de la main de l'artiste tout-puissant. Nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est. « L'Esprit nous rendra semblables à lui par la volonté du Père : car il achèvera l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu » (2). Ainsi parle saint Irénée. Saint Augustin dira plus tard : Dans cette image de Dieu (que nous sommes), parfaite sera la ressemblance de Dieu, quand sera parfaite la vision de Dieu » (3).

Qu'est-ce que demande encore la grâce de l'adoption ? Que les enfants n'aient d'autre volonté que celle de leur Père, et qu'ils évitent tout ce qui serait une offense

(1) S. Iren., c. Hær., L. IV, c. 20, n. 5, P. Gr., t 7, p. 1036.
(2) *Id.*, *Ibid.*, L. V, c. 8, n. 1. P. Gr., p. 1142.
(3) S. August., de Trinit., L. XIV, n. 23. sq.

envers lui. Le privilège du ciel, c'est l'immuable réalisation de cet oracle de nos saints Livres : « Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu » (1) ; c'est encore une conformité tellement parfaite entre la volonté des enfants et celle de leur Père, que non seulement ils ne veuillent rien contre la règle de la volonté divine, mais aussi qu'en tout et partout ils ne veuillent identiquement que ce que Dieu veut, et dans la mesure qu'il le veut (2).

Je laisse au lecteur la consolation de poursuivre par lui-même le parallèle entre l'adoption des enfants encore éloignés de la maison du Père, et celle des saints qui sont entrés en possession de son héritage. Plein de ces hautes et salutaires pensées, il sentira croître en son cœur la sainte ambition d'entrer dans la Jérusalem céleste, ou, pour me servir d'une expression de saint Augustin, de faire partie « de ce temple de Dieu qui se bâtit avec des dieux faits par le Dieu qui lui-même n'a pas été fait. *Templum Dei quod ædificatur ex diis quos fecit non factus Deus* » (3).

2. — Avant de clore ces considérations sur la perfection finale des enfants de Dieu, voyons-les résumées dans un nom fréquemment employé par les auteurs ascétiques : c'est le nom d'homme *spirituel*. Pris dans toute la plénitude de sa signification scripturaire, ce mot exprime

(1) I Joan., VI, 9.

(2) « In statu gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult ; et ideo non solum *formaliter* sed *materialiter* in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt». S. Thom., 1. 2, q. 19, a. 10, ad 1 ; col., de Verit., q. 23, a. 8.

(3) S. August., Enchir., c. 56.

admirablement les privilèges de la nature glorifiée. Oui, l'élu de Dieu, sa béatitude une fois consommée, est vraiment l'homme spirituel par excellence. Je ne parle pas de la spiritualité qui lui convient, comme à tout autre homme, à raison de son âme immatérielle, mais d'une spiritualité plus haute, que nous allons expliquer à la lumière des Écritures.

Les épîtres de saint Paul, en particulier, opposent à tout instant la chair à l'esprit. La chair, c'est la partie inférieure de l'homme, considérée non pas seulement comme l'élément le plus matériel de notre être, mais comme le siège, le foyer, le principe des tendances et des affections désordonnées (1). Par contraste, l'esprit sera la partie supérieure de l'homme, devenue, sous l'influence de la grâce qui l'élève et du Saint-Esprit qui l'habite, un principe d'opérations divines. C'est pourquoi les œuvres de la chair, au témoignage de saint Paul, sont l'impureté, l'idolâtrie, les empoisonnements et les autres crimes ; et les fruits de l'esprit, la charité, la patience et toutes les vertus (2). De là cette lutte dont parle le même apôtre, entre les désirs de la chair et ceux de l'esprit ; car l'esprit et la chair sont en contradiction l'un avec l'autre (3). Que sera donc l'homme *charnel* ? Celui qui vit selon la chair, et recherche les choses de la chair. Et que sera l'homme *spirituel* ? L'antithèse de l'homme charnel, c'est-à-dire, celui qui marche suivant l'esprit, qui mortifie par l'esprit les passions de la chair. et se livre à l'action de l'esprit (4).

L'homme spirituel n'est pas seulement l'opposé de

(1) Rom., VII, 5 ; VIII, 1-14.

(2) Galat., V, 19-24.

(3) *Ibid.*, V, 17.

(4) Rom., VIII, 5, 9, 13, 14.

l'homme *charnel ;* il l'est aussi de l'homme *animal.* Saint Paul ne donne pas au mot *âme* (anima, ψυχή) la mauvaise signification qu'il attache souvent à celui de chair. L'âme est pour lui, suivant les différents textes, tantôt le principe vivifiant du corps ou la vie qu'il lui donne, tantôt le principe de la vie sensible et raisonnable (1) ; mais nulle part il n'exprime par ce mot les dons surnaturels renfermés dans celui d'esprit. C'est pourquoi, l'homme *animal*, au sens entendu par l'apôtre, est celui qui n'a d'autre vie, d'autre lumière, d'autre principe de penser, de vouloir et d'agir, que ce qu'il tient de sa nature vivante et raisonnable; c'est-à-dire de l'âme ; l'homme, par conséquent, dont toute la sagesse est purement humaine, pour qui les choses de l'esprit sont scandale et folie (2) ; l'homme enfin qui parle superbement et répudie Jésus-Christ, le seul Dominateur, avec ses lois et ses mystères (3). Par contre, l'homme spirituel est le fidèle qui, soumettant humblement son intelligence, accepte les leçons de la divine sagesse, et possède l'Esprit qui est de Dieu et qui révèle les dons de Dieu (4).

L'antagonisme entre les deux hommes apparaît encore sous un troisième point de vue. « La chair et le sang ne peuvent entrer en possession du royaume de Dieu », c'est-à-dire, comme saint Paul l'explique lui-même, la nature humaine avec sa corruptibilité présente (5). C'est donc être encore un homme *charnel*, que de porter un corps *terrestre*, cette demeure pesante sous laquelle gé-

(1) Act., XX, 10 ; Rom., XI, 3 ; XIII, 1 ; Hebr., XII, 3, etc.
(2) I Cor., I et II.
(3) Jud., 19, 7, 4.
(4) I Cor., XII, 10, 12, 15.
(5) I Cor., XV, 50.

missait l'apôtre des gentils (1) ; et, parce que ce corps est en même temps un corps *animal*, *corpus animale*, qui n'en est pas encore délivré, reste toujours à ce titre l'homme *animal*, dont nous parle l'Écriture. Par conséquent, l'homme, pour être vraiment *spirituel*, doit revêtir une chair spirituelle et céleste, *corpus spirituale* (2), participant de l'esprit, et totalement dominée par l'esprit.

Après cette description tout apostolique, il est aisé de comprendre que l'homme spirituel, dans le sens absolu du mot, est l'enfant de Dieu régnant au ciel, et ne peut être que lui. A quelque degré de spiritualité qu'un homme soit élevé dans le temps de l'épreuve, il reste toujours animal et charnel par quelque endroit (3). Sans parler du poids de corruption qu'il nous faut porter dans cette malheureuse chair, quelles révoltes en elle contre l'empire de l'esprit ; que de ténèbres et de voiles sur notre intelligence ; quelles menaces d'instabilité, même en ceux qui possèdent plus certainement l'Esprit de Dieu ! Ce ne sont pas seulement les *petits enfants dans le Christ* que saint Paul peut traiter de *charnels* (4) ; lui-même, cet homme ravi jusqu'au troisième ciel, se plaint de l'être encore (5). L'homme charnel et le vieil homme vont en nous de pair ; et de même que l'un demeure sous la nouveauté même, l'autre n'est jamais totalement exclu ni du corps ni de l'âme par la vertu vivifiante et sanctifiante de l'Esprit.

Mais au ciel, après la résurrection glorieuse, ce sera la pleine et stable victoire de l'homme spirituel sur

(1) II Cor., V, I, sqq.

(2) I Cor., XV, 44.

(3) II Cor., V, 1-4 ; I Cor., XV passim.

(4) I Cor., I, 1-3.

(5) Rom., VII, 14-20.

l'homme animal et charnel ; victoire tellement radicale que tout ce qu'il y a de charnel et d'animal en nous, sera pour jamais anéanti. Dans la chair plus de convoitises, plus de faiblesses, plus de maladies, plus de mortalité ; car elle est éternellement soumise à l'esprit comme l'esprit l'est à Dieu. Dans la raison, plus d'ignorance, plus d'obscurités, plus de révoltes possibles contre la science de Dieu : car l'intelligence est perpétuellement noyée dans la lumière, et les mystères sont à nu devant elle. Dans la volonté, actualité toujours présente et rectitude immobile du divin amour dont le règne est absolu sur toutes les affections et sur tous les mouvements de l'âme.

3. — Insistons encore plus sur la considération de la même vérité. Ce qui fait de l'homme, au point de vue philosophique, un être spirituel, c'est que, par le principe supérieur de sa nature, il participe à l'immatérialité divine, en d'autres termes, à la spiritualité de Dieu. Or, qu'est-ce que la gloire, considérée dans son élément le plus essentiel, sinon la plus haute et la plus parfaite participation de cet attribut divin ? En effet, Dieu ne se connaît et ne s'aime que parce qu'il est immatériel ; et la mesure, comme la racine, de sa connaissance et de son amour, est cette immatérialité par laquelle il est infiniment Esprit : « *Deus spiritus est* ». Puis donc que les saints du ciel l'emportent incomparablement par la connaissance et par l'amour sur toute créature qui n'est pas eux, il en faut nécessairement conclure qu'ils ont atteint le plus haut degré de la vie spirituelle, et que chacun d'eux est par là même l'homme spirituel à son apogée.

Ce qui fait encore l'homme spirituel, c'est, au témoignage des Pères, son union singulière et très intime avec le Saint-Esprit. Rappelons-nous les textes déjà cités de saint Basile et de saint Irénée, qui mettent cette pensée

dans tout son jour. « De même que la surface polie d'un corps, frappée par un rayon de soleil, devient elle-même toute brillante..., ainsi les âmes qui portent en elles le divin Esprit, deviennent resplendissantes et *spirituelles* »(1). Donc, « que ce divin Esprit s'unisse à l'âme, et l'âme à la chair, cette effusion du Saint-Esprit rendra l'homme *spirituel* et parfait... Mais que l'âme soit séparée de l'Esprit, l'homme que vous aurez n'est plus qu'un homme animal, imparfait et charnel » (2). Bien étroite est l'union de l'Esprit avec l'âme des saints, pendant les jours de cette vie mortelle. Mais combien plus intime, plus indissoluble, plus agissante le deviendra-t-elle dans la bienheureuse éternité, quand Dieu, s'emparant de tout notre être, sera comme la forme lumineuse de notre intelligence, l'objet immédiat et toujours présent de notre connaissance et de notre amour, l'hôte divin qui glorifie notre corps, son très pur et très incorruptible sanctuaire !

Quelques-uns, parmi les anciens auteurs ecclésiastiques, afin d'exprimer plus fortement l'incompréhensible immatérialité de Dieu, l'ont proclamé le seul immatériel. Certes, ils étaient loin de penser que toute créature, les esprits angéliques comme les âmes humaines, sont ou matière ou dans la dépendance intrinsèque de la matière, soit quant à leur être, soit quant à leur opération. Ce qu'ils prétendaient, c'est que la spiritualité divine, surpassant à l'infini toute spiritualité des natures créées, on ne peut mettre l'une en face de l'autre, sans que celle-ci ne s'éclipse devant celle-là. C'est dans le même sens que l'être de la créature, si parfait qu'il soit, devient comme un néant pour qui le compare à l'Être infini de Dieu. Ainsi, toute proportion gardée, pourrait-on dire des en-

(1) S. Basil., L. de Spir. S., c. 9. P. Gr., t. 32. p. 110.

(2) S. Iren., de Hæres., L. V, c. 6, n. 1. P. Gr., t. 7, p. 1137.

fants de Dieu, parvenus au plein développement de leur adoption, qu'eux seuls après Dieu sont des hommes *spirituels*, tant ce qui fait l'homme charnel et animal, est plus absolument détruit en eux, qu'il ne peut l'être dans l'état d'épreuve et de mortalité. « Ce qui est né de la chair, est chair, mais ce qui est né de l'Esprit, est esprit », disait le Sauveur au pharisien Nicodème. Grande parole, dont le ciel nous réserve l'évidente démonstration, si, vivant de la vie de l'esprit, nous conservons et développons en nous l'être spirituel dont l'adoption divine nous a libéralement dotés.

LIVRE XI

DU CARACTÈRE SURNATUREL ET GRATUIT DES DONS FAITS PAR DIEU A SES ENFANTS. — UN DERNIER MOT SUR L'EXCELLENCE DE LA GRACE ET DE LA GLOIRE.

CHAPITRE PREMIER

La vraie notion du surnaturel et du gratuit

1. — Si nous voulons avoir une notion claire et certaine du *surnaturel*, il importe d'étudier avant tout les principaux sens qu'on attache aux mots *naturel* et *nature* ; car ces termes étant corrélatifs, c'est par les derniers qu'on peut remonter à la signification précise du premier. Dans la terminologie scientifique on appelle souvent nature, ou mieux, êtres et choses de la nature, les substances matérielles, et celles-là surtout qui font partie du monde organique. De là, les expressions usitées de sciences naturelles, d'histoire naturelle, de spectacle de la nature. De là aussi, chez nos savants plus ou moins entachés de matérialisme, l'usage abusif d'employer le mot *surnaturel* pour caractériser tout ce qui s'élève au-dessus des choses et des phénomènes matériels, Dieu, l'âme et les esprits. Pour la philosophie traditionnelle, la *nature*, au sens strict du mot, désigne la substance de chaque être, ou, si nous voulons encore parler avec plus de précision, ce qui dans tout être substantiel est le principe fondamental des opérations qu'il exerce, et des modifications qu'il peut subir sous l'action des agents extérieurs. C'est en ce sens que nous parlons de la nature humaine et de la nature angélique.

En conséquence, le terme « naturel » se dira de tout ce qui se rattache à la nature, prise dans cette dernière acception ; des éléments qui la constituent ; des propriétés

qui en découlent ; des mouvements dont elle est la cause ; des perfections qui tendent à la compléter, soit que la nature les tire de son fond propre, soit qu'elle en porte seulement le germe qui se développera sous une influence venue du dehors ; de la destinée finale qui répond à son essence ; des moyens qui lui sont nécessaires pour qu'elle puisse opérer et se mouvoir vers cette fin dernière. C'est ainsi que le corps et l'âme sont les principes naturels de l'homme ; que la propriété naturelle de l'esprit est l'immortalité ; que le penser, le vouloir sont des opérations naturelles de la créature raisonnable ; que naturelle encore est la motion divine ou le concours sans lequel aucune activité créée ne pourrait entrer en acte (1).

Et, comme le mot de *nature* peut signifier non pas seulement une substance particulière, mais tout l'ensemble des êtres créés et des substances finies, qu'elles appartiennent au monde des corps ou constituent le monde des esprits, nous pouvons encore ranger parmi les choses, portant le caractère du naturel, tout ce qu'une créature peut opérer par sa vertu propre dans une autre créature, et ce qu'elle-même en reçoit : puisque, dans l'un et l'autre cas, le principe de l'effet sera compris entre les frontières extrêmes de la nature.

Donc, on appellera *surnaturel* toute réalité, de quelque genre qu'elle soit, qui ne rentre pas dans une de ces catégories du *naturel*. Telle est, pour les êtres créés, la notion du surnaturel au sens le plus rigoureux du mot. C'est une perfection qui n'appartient pas à la constitution de leur nature ; qui n'émane ni ne peut émaner de cette même nature comme sa propriété, sa résultante ou son

(1) Le *naturel* a aussi pour contrepartie le *non-naturel* et l'*anti-naturel* : mais nous n'avons pas à nous occuper de ces derniers termes, puisque notre but est seulement de mettre en lumière le *surnaturel*.

effet ; qui ne peut être produite en elle par aucune cause principale (1) autre que Dieu ; une perfection enfin que Dieu lui-même produit sans présupposer dans la nature aucune disposition positive, aucun titre, aucune exigence légitime qui la réclament. Enlevez l'une ou l'autre de ces conditions, vous aurez peut-être un surnaturel diminué, mais vous ne conserverez certainement pas le *surnaturel proprement dit*, celui que les théologiens ont nommé le *surnaturel quant à la substance, supernaturale quoad substantiam.*

Donnons quelques exemples à l'appui. Un ange transporte un corps solide, sans le concours d'aucune force matérielle, et même contrairement à la résistance que ces forces opposent. Ce n'est là qu'un fait très incomplètement surnaturel : car, outre que cet esprit angélique fait partie des natures créées, rien n'empêche absolument que les forces décuplées, ou centuplées s'il le faut, d'une cause visible ne produisent un effet semblable. Que Jésus-Christ par sa toute-puissance rappelle Lazare du tombeau, nulle énergie créée ne le pourrait faire ; mais la vie qu'il rend à Lazare, est celle-là même qu'il avait

(1) Si quelque agent créé, esprit ou corps, pouvait la produire comme cause principale, elle cesserait d'être surnaturelle, puisque cet agent appartiendrait lui-même à l'ordre de la nature. Le surnaturel proprement dit n'exclut pas l'action d'un instrument créé, car l'action de l'instrument, considéré comme instrument, est l'action de la cause principale qui l'emploie pour son œuvre. C'est ainsi que Dieu, cause principale de la grâce, la produit en nous non seulement par lui-même, mais encore par les sacrements, comme par des causes instrumentales. Disons plus encore : il n'exclut pas, au moins quand il s'agit des opérations, la causalité principale de la créature ; témoins nos actes méritoires, dont nous sommes certainement la cause principale. Mais alors ce n'est pas la nature qui opère par ses forces natives ; c'est la nature élevée, fortifiée, surnaturalisée par la grâce et par les vertus infuses.

reçue jadis au sein maternel ; et par conséquent, s'il y a du surnaturel dans la manière de la produire, il n'y a que du naturel dans le terme produit. C'est Dieu, et Dieu seul, qui crée l'âme humaine et l'unit au corps qu'elle anime : mais je vois dans la nature je ne sais quelle organisation rudimentaire qui *appelle* l'âme, et n'aurait aucune raison d'être, si la matière ainsi disposée ne devait être animée d'un principe de vie. C'est pourquoi cette production, toute divine qu'elle est, appartient encore à l'ordre de la nature.

Qu'on me permette de pousser encore plus loin ces applications : car elles éclairent les notions abstraites, et sont merveilleusement propres à faire disparaître la confusion d'idées, si préjudiciable dans une question qui touche à l'essence même de l'ordre de la grâce. C'est une doctrine incontestable qu'il faut à toute cause créée le concours très actuel de Dieu, pour qu'elle pose la moindre de ses opérations. Dirons-nous que ces actes où la cause suprême a la part principale, sont des actes surnaturels ? En aucune manière : car Dieu doit à la nature, ou plutôt l'auteur de la nature se doit à lui-même de lui donner tout ce que réclame l'épanouissement de son activité propre ; et c'est pourquoi la motion divine elle-même est, dans cet ordre, une motion purement naturelle (1). Supposons qu'il plaise à Dieu, comme il l'a fait, dit-on, pour des théologiens illustres (2), de transformer un esprit médiocre en un génie qui nous étonnera par sa profondeur; cette vigueur d'intelligence sera tout aussi naturelle que les yeux miraculeusement rendus à l'aveugle-

(1) Ce que n'exigerait pas la nature, ce serait une action de Dieu qui la ferait passer dans un ordre d'activité supérieure à ses forces natives.

(2) Albert le Grand par exemple et François de Suarez, d'après une tradition respectable.

né par Jésus-Christ : puisqu'elle n'est, après tout, qu'un déploiement plus complet des forces latentes dans la nature raisonnable. Supposons encore que Dieu, par un privilège singulier, révèle à ce même homme les secrets les plus cachés de la science, j'entends ceux où peut faire entrer l'étude des œuvres divines (1) ; cette science infuse sera naturelle dans son essence, bien que la manière dont elle est acquise dépasse les forces de la nature.

Donc, nous avions raison de le dire, pour avoir le surnaturel total et complet, nous devons embrasser tous les caractères précédemment énumérés. Là où vous ne les trouverez pas réunis, vous n'aurez, suivant les différentes hypothèses, que le naturel simplement dit, ou le surnaturel mêlé de naturel, c'est-à-dire le surnaturel quant au mode, le surnaturel incomplet, le surnaturel par accident *(quoad modum, secundum quid, per accidens).*

2. — Ajoutons une triple remarque. La première est que le mot *naturel* a des sens qui ne l'opposent pas au *surnaturel.* Nous l'avons déjà vu pour deux termes que l'on comprend assez, bien que notre langue n'en ait pas admis l'usage : le *non-naturel* et l'*innaturel.* La même absence d'opposition se retrouve, quand on veut seulement désigner par *naturel* ce qui est conforme à la nature, ce qui la perfectionne. A ce point de vue, rien de plus naturel que les dons surnaturels ; en d'autres termes, que les biens qui n'ont leur raison d'être ni dans les principes, ni dans les propriétés, ni dans la dignité, ni dans les exigences de la nature ; puisqu'il leur appartient d'élever la nature au-dessus d'elle-même.

C'était la coutume de saint Augustin, dans ses controverses avec le Pélagianisme, de considérer la nature humaine, non pas telle qu'elle est par ses principes cons-

(1) « Per ea quæ facta sunt », Rom., I, 20.

titutifs, mais telle qu'elle sortit des mains de son auteur, revêtue de la justice originelle, et toute resplendissante de grâce. Il est manifeste que, suivant cette manière de voir, les dons les plus surnaturels en eux-mêmes appartiennent à l'intégrité de la nature ainsi comprise, et que privée des mêmes dons par la faute originelle, la nature est *dénaturée*, corrompue, viciée. Cette nouvelle remarque est de grande importance pour bien comprendre la pensée du saint docteur ; et c'est pour en avoir méconnu la portée, que des ennemis plus ou moins déguisés de la grâce ont prétendu trouver dans ses ouvrages un appui pour leurs théories erronées.

On peut donc, quand on emploie la terminologie d'Augustin, dire en toute vérité que pour Adam la grâce était *naturelle*, puisqu'elle fut son apanage primordial. Elle le serait encore pour nous, si le péché n'était venu renverser l'ordre divinement établi : car, en naissant à l'existence, nous recevrions la nature humaine telle que le père des hommes la reçut à son origine, non seulement parfaite dans ses principes, mais enrichie de tous les dons surnaturels de la justice et de la grâce. Pour nous, au contraire, la sainteté n'est plus *naturelle*, parce que nous ne la tirons pas de notre origine ; ce qui nous est plutôt naturel, c'est d'être enfants de colère, « *natura filii iræ* », puisque, en vertu de notre descendance, nous recevons la nature humaine dépouillée de la beauté surnaturelle qui devait la rendre agréable à son auteur.

La troisième remarque également importante porte sur le terme « *exigences de la nature* ». Le surnaturel, avons-nous dit, dépasse les exigences de la nature. L'exigence n'est pas la simple capacité de recevoir. Que de choses, dans l'ordre habituel de la vie, nous pouvons recevoir, sans que nous ayons aucun titre pour les exiger ! L'exigence ajoute à l'idée de capacité comme un certain droit

à recevoir. Toute nature est un principe d'activité; donc, en vertu même de ce qu'elle est, elle réclame les conditions nécessaires au déploiement des forces dont elle est pourvue. Peut-être des causes particulières viendront mettre obstacle à l'exercice normal des facultés natives pour tel ou tel représentant de la nature : mais une loi qui refuserait universellement à celle-ci les moyens d'agir et de se perfectionner dans sa propre sphère, ne serait plus dans l'ordre de la sagesse.

Toute nature, et la nature raisonnable surtout, a sa destination finale, en rapport avec les aptitudes qu'elle trouve en elle-même et dans ses perfections innées ; elle peut donc légitimement prétendre aux moyens de se mouvoir vers cette destinée suprême et de l'atteindre par l'usage qu'elle fait de ces moyens. Au fond, ces deux choses, poursuivre sa destinée naturelle, et déployer suivant l'ordre sa propre activité naturelle, ne sont pas distinctes. C'est, pour la nature, une seule et même chose d'atteindre sa fin dernière et d'arriver au parfait développement des opérations supérieures dont elle porte en elle le germe et la semence. Donc, tout ce qui n'ira qu'à ce but, ce qui, par conséquent, n'élèvera pas la créature raisonnable à un ordre supérieur d'opérations, c'est-à-dire ne la rendra pas capable de produire des actes hors de proportion avec ses facultés natives, sera du domaine et des exigences de la nature. Au-dessus, c'est le surnaturel dans toute son indépendance et dans toute sa gloire.

On pourrait tout résumer en disant que le surnaturel est toute perfection de la nature, en dehors et au-dessus de ses exigences : car on exclurait par là chacun des éléments que nous avons vu rentrer dans le naturel. En effet, le nature *réclame* les principes qui la constituent, les propriétés et les facultés qui découlent des mêmes principes, enfin le libre perfectionnement qu'elle trouve

dans ses opérations, et par conséquent toutes les conditions et tous les compléments nécessaires à l'exercice de son activité physique, intellectuelle et morale.

3. — Il est aisé de comprendre que le surnaturel et la grâce entendue suivant la signification principale du nom, n'expirment qu'une seule et même chose, à deux points de vue différents. Inutile de revenir sur les multiples sens que l'usage a donnés au mot « grâce » : on peut les retrouver au second livre de cet ouvrage (1). Prenons donc la grâce comme un don que Dieu fait à la créature raisonnable, et nous verrons qu'elle se confond avec le surnaturel, comme l'opposé du gratuit, c'est-à-dire la dette ou le dû, revient au naturel.

Écoutons encore sur ce sujet la belle doctrine de saint Thomas d'Aquin : « La grâce par là même qu'elle est un don gratuit, exclut un double *dû (debitum)*. Elle exclut le dû à la personne, c'est-à-dire celui qui provient du mérite : car, dit l'apôtre, « à celui qui travaille, le salaire n'est pas imputé comme grâce, mais comme dette » (2). Elle exclut le dû à la nature, comme serait pour l'homme celui de l'intelligence et des autres propriétés qui découlent de son essence. « Cependant, ajoute-t-il, si dans un sens ou dans un autre, on parle de dette ou de dû, ce n'est pas que Dieu lui-même contracte quelque obligation envers sa créature ; c'est plutôt que la créature *doit* être tellement soumise à Dieu que la divine *ordination* s'accomplisse en elle : ordination de l'infinie sagesse qui, pour telle nature, a défini telles propriétés et telles conditions, et pour telles œuvres, telle récompense. Or, conclut l'Ange de l'École, les dons naturels n'appartiennent pas au pre-

(1) Cf. T. I, L. II, c. 4, p, 115, 116.

(2) Rom., IV, 4 ; coll. de Verit., q. 6, a. 2 ; q. 26, a. 6 ; Rom., IV, 4.

mier dû, mais ils tombent sous le second ; quant aux dons surnaturels ni l'un ni l'autre ne leur convient ; et c'est pour cela qu'ils portent tout spécialement le nom de grâce » (1).

Ailleurs, et conformément aux mêmes principes, il avait résolu une controverse qui, paraît-il, divisait entre eux quelques théologiens de son temps. Les uns prétendaient que tout ce que Dieu fait, il le produit par pur et simple bon plaisir ; les autres, au rebours, que dans toutes ses œuvres il intervient quelque dû (dette, *debitum*) qui détermine son opération. « Or, l'une et l'autre opinion sont manifestement fausses : fausse la première, parce qu'elle anéantit l'ordre nécessaire qui doit relier entre eux les effets de la divine puissance ; fausse la seconde, parce qu'elle suppose que tout procède de Dieu par une nécessité de nature. La vérité se trouve entre ces deux extrêmes. Ce que Dieu a voulu tout d'abord, c'est-à-dire les natures substantielles, procède de lui par simple volonté : sur quoi pourrait se fonder la dette qui motiverait leur création ? Mais sur ces premiers effets de la simple libéralité divine se greffe une dette. Laquelle ? Celle qui leur fait donner tout ce qui leur est nécessaire pour le complément normal de leur être et de leur activité. Qu'un roi crée chevalier le plus humble de ses sujets, c'est libéralité pure ; mais, cette élévation volontaire une fois supposée, il *doit* fournir au nouveau chevalier le cheval et l'équipement convenables pour le ser-

(1) S. Thom., 1. 2, q. 111, a. 1, ad 2 ; col. de Verit., q. 6, a. 2 ; q. 26, a. 6. Il se trouve, à la vérité, des dons surnaturels qui sont dus au mérite, par exemple l'augmentation de la grâce et de la gloire : mais ce mérite n'est pas le mérite de la nature, exclu par le saint docteur ; il est un mérite fondé sur la grâce et qui la présuppose. De là cette formule de saint Augustin déjà citée : Deus coronando merita nostra coronat dona sua.

vice du prince. Toutefois, si Dieu peut être débiteur, il ne l'est à proprement parler qu'envers sa propre sagesse et sa propre volonté, mais non pas envers la créature » (1).

J'ajoute encore un autre texte du docteur Angélique, moins pour éclairer des notions déjà suffisamment nettes, que pour montrer avec quelle injustice on accuserait les théologiens du moyen âge de n'avoir pas assez clairement distingué le surnaturel du naturel, ou la grâce de la nature. Il se demande s'il y a de la justice en Dieu. Une objection qui inclinerait à le nier, c'est que l'acte de la justice consiste à rendre le dû. Et comme Dieu ne *doit* rien à personne, il semble qu'il ne peut avoir en soi la perfection de justice. La réponse à cette difficulté nous ramènera, sous une autre forme, aux mêmes idées que nous avons déjà rencontrées dans les œuvres du grand théologien.

« Ce qu'on doit à quelqu'un, c'est ce qui est à lui. Or, une personne a droit de regarder comme sien, ce qui est *ordonné* pour elle et vers elle... Donc le mot *dû* emporte dans son concept une certaine exigence, fondée sur *l'ordination* d'une chose pour une autre. Ainsi, les fruits d'un jardin sont dus au propriétaire, parce que l'ordre lui donne le droit de les réclamer comme siens. Or, il y a deux ordres à considérer dans les choses. D'abord, l'ordre en vertu duquel le créé est ordonné au créé, par exemple les parties au tout, les accidents aux substances, et les substances elles-mêmes à leur fin ; ensuite, l'ordre supérieur par lequel toute créature est ordonnée à Dieu. En conséquence, le *dû* peut se mêler de deux manières aux opérations divines : ou comme le dû à Dieu, ou comme le dû à la créature.

« Dieu rend le *dû* sous l'une et l'autre forme. Ce qui

(1) De Verit., q. 6, a. 2 ; col., q. 23, a. 6, ad 3.

est dû à Dieu, c'est que les choses créées répondent aux décrets portés par la divine sagesse et manifestent sa bonté : par suite, quand Dieu les range à cet ordre, il se rend à lui-même son propre dû. Ce qui est dû à la créature, c'est qu'elle ait tout ce qui lui est attribué par l'ordre des choses, en d'autres termes, tout ce qui est requis pour sa perfection naturelle ; par exemple, il est dû à l'homme qu'il ait des mains, et que les animaux existent pour son service. Et Dieu exerce encore la justice, quand il donne à chaque chose ce qui lui est dû suivant sa nature et sa condition particulière. Mais, tout bien considéré, le second dû dépend du premier : car il n'y a de dû à un être créé que les perfections déterminées par l'ordre de la divine sagesse. Au reste, quoique Dieu rende ainsi le dû à sa créature, il n'en est pas le débiteur ; car ce n'est pas à lui d'être ordonné vers elle et pour elle, mais à toute créature d'être ordonnée vers Dieu » (1). Le surnaturel et le gratuit sont donc une seule et même chose ; affirmer l'un, c'est reconnaitre l'autre. Ils ont une mesure commune, tellement qu'ils diminuent ou croissent ensemble et dans le même degré.

On pourrait dire à l'encontre que le nom de grâce est souvent appliqué par les Pères aux biens *naturels*, tels que l'existence, l'âme avec ses facultés, le corps avec ses organes ; et que, par suite, les deux mots ne peuvent être équivalents. Cette difficulté s'évanouit moyennant une simple remarque, virtuellement contenue dans les textes de saint Thomas que je viens de traduire. Quand nous parlons de surnaturel et de grâce, nous avons en vue ce qui peut l'être pour la nature substantielle déjà constituée. A ce point de vue, le seul dont il puisse être question

(1) S. Thom., 1 p., q. 21, a. 1. ad 3. Cf. c. Gent., L. II. c. 28 et 29.

dans un traité de la Grâce, tout ce qui est complètement grâce, en d'autres termes, tout ce qui ne peut être *réclamé* par la nature, une fois présupposée, comme dû soit à ses mérites soit à ses exigences natives; tout cela, dis-je, est surnaturel. C'est ce qui résulte manifestement des définitions données aux mots « surnaturel et gratuit ». Il est vrai que notre nature elle-même est une grâce: qui donc obligeait la puissance et la bonté divines à la créer? Mais cette nature ne se présuppose pas elle-même. Or, encore une fois, le naturel et le gratuit, quand on les compare, se jugent par leur rapport avec la nature qui les reçoit et qu'ils perfectionnent.

CHAPITRE II

Comment les dons de la grâce et de la gloire, reçus dans l'âme, réalisent pleinement la notion du surnaturel. Quel est le surnaturel pour les corps glorifiés des élus ?

1. — A l'aide des notions générales établies dans le précédent chapitre, il sera facile de montrer combien les dons, faits par Dieu à ses fils d'adoption, sont surnaturels et gratuits, non pas seulement quant au mode, mais quant à la substance. Je passe à regret sur le magnifique ensemble de témoignages qui prouvent ce double caractère des bienfaits que Dieu nous accorde par les mérites de Jésus-Christ, son Fils et notre Sauveur. On les retrouve à chaque pas dans cet ouvrage, et nous aurons encore bientôt l'occasion d'en rapporter plusieurs de grande importance. Ce qui va mieux à notre but, c'est d'étudier ces dons en eux-mêmes, pour faire ressortir à quel point l'idée vraie du surnaturel et de la gratuité se réalise en eux.

« La vision béatifique, dans le genre de la causalité finale, est comme la racine première de tout l'ordre de la grâce et de tous les dons surnaturels (1). » C'est la remarque de Suarez ; et ce grand théologien en conclut avec raison que, si l'on démontre une fois le caractère

(1) « Visio beatifica in genere finis est quasi prima radix totius ordinis gratiæ omniumque supernaturalium donorum. » Suarez, de Deo, Tract. L. II, c. 9, n. 1.

absolument surnaturel de cette vision, on a prouvé par là même que tout l'ensemble des autres dons qu'elle présuppose et qu'elle réclame, comme ses appartenances, est également un produit non pas de la nature, mais de la grâce. C'est pour cela que les théologiens scolastiques ont employé tant d'efforts à mettre ce dogme en relief. Ils savaient que le principe fondamental de la doctrine catholique sur la destinée surnaturelle de la créature raisonnable, et sur les qualités ou les moyens qui nous préparent à cette destinée, est la nature même du terme final vers lequel tout converge, par quoi tout se détermine, à quoi tout doit être proportionné. Si donc la vision bienheureuse dépasse totalement les forces, les aptitudes et les exigences de la nature, la grâce sanctifiante, les vertus infuses, les opérations qui constituent nos droits à la possession de cette fin dernière, tout l'ordre enfin de la grâce et de la gloire doit être tenu pour surnaturel et gratuit dans son essence, sans qu'il soit nécessaire de le prouver de chacun de ces bienfaits en particulier.

Une démonstration si nécessaire et si féconde est déjà faite. N'avons-nous pas établi que la vision béatifique est une opération dont le principe ne peut se trouver dans aucune intelligence créée, tant que celle-ci ne participe pas à la nature même de Dieu (1)? N'avons-nous pas encore démontré que cette même vision, outre la grâce sanctifiante qui nous fait participants de l'être divin, réclame une lumière supérieure, « la lumière de gloire », et l'union très intime de la forme idéale uniquement propre à Dieu, puisqu'elle est son essence? (2) A vrai dire, ce qu'il est difficile de prouver, ce n'est pas tant

(1) Cf. T. I, L. II, c. 2, p. 92-97.

(2) Cf. T. II, L. IX, c. 3, p. 162 et suiv.

l'absolue *surnaturalité* que la possibilité même de la vision intuitive. La raison, tant qu'elle n'est éclairée que par ses propres principes, est totalement impuissante à établir cette possibilité ; tout ce qu'elle peut faire, à condition toutefois qu'elle ne se laisse pas égarer par de fausses lueurs, c'est de convaincre de faiblesse tout raisonnement qui tendrait à prouver l'impossibilité du dogme catholique.

Or, puisqu'il y a, non seulement pour la nature humaine, mais encore pour toute nature qui n'est pas celle de Dieu, impuissance radicale à voir Dieu face à face, manifestement la vision béatifique est surnaturelle dans la plénitude qui convient à ce mot, c'est-à-dire quant à la substance. Comment, en effet, la nature pourrait-elle *exiger* une perfection de vie si absolument supérieure à celle qui répond à ses propres opérations? Autant vaudrait dire que la plante peut aspirer aux actes de la vie sensible, et l'animal, à l'exercice de la raison.

Direz-vous que, si la créature raisonnable ne peut atteindre par ses forces natives la contemplation de la divine essence, elle a droit au supplément de lumière, indispensable pour y parvenir ? Ce serait se méprendre étrangement sur la notion du naturel ; car les exigences, ou, si vous le voulez, les droits de la nature, ne s'étendent pas au delà des conditions requises pour qu'elle arrive au plein développement de son activité propre. Jamais un supplément de force vitale qui la ferait passer dans un ordre d'activité incomparablement au-dessus de sa propre sphère, disons le mot, dans l'ordre de l'activité divine, ne pourra s'appeler *naturel*, à moins peut-être que vous n'entendiez par ce mot tout perfectionnement de la nature. Mais, ne l'oublions pas, dans cette dernière signification le naturel à son apogée n'est autre que le surnaturel.

La vision béatifique est donc essentiellement surnatu-

relle; et par conséquent surnaturels aussi doivent être et la grâce sanctifiante, et les vertus infuses, et les dons de l'Esprit, et la lumière de gloire, et les mérites des justes : car toutes ces faveurs de la divine munificence se tiennent et s'enchaînent pour former un seul et même ordre, dont l'intuition bienheureuse est la raison d'être et le sommet.

2. — Mais ce n'est pas l'âme seule qui est appelée à la béatitude et qui en jouit. L'homme extérieur, l'homme corporel a sa part dans l'héritage du ciel, et combien riche et magnifique est cette part! Les dons qui constituent cette béatitude doivent-ils être appelés surnaturels; et s'ils le sont en effet, à quelle idée de surnaturel faut-il les rapporter? Problème compliqué, sur lequel il est assez facile de présenter des solutions divergentes, au moins quant au mode de les exprimer.

Commençons par donner une solution absolument incontestable. Tous les privilèges que nous avons admirés dans la partie corporelle et sensible des élus de Dieu, sont surnaturels, non seulement quant au mode de production, mais encore en eux-mêmes et quant à la substance. Ils sont, dis-je, surnaturels quant au mode, et c'est à peine si la chose a besoin d'être prouvée. En effet, le principe de dons si glorieux n'est pas dans la nature puisque c'est Dieu qui les produit par lui-même, et qu'il n'y a dans la nature humaine aucune disposition positive qui appelle son action. De plus, la fin vers laquelle ils sont ordonnés, est également surnaturelle : car c'est en vue de l'âme glorifiée que Dieu les octroie. Surnaturels quant au mode, ils le sont aussi quant à la substance et dans leur réalité propre, puisqu'ils dépassent et les forces et les revendications de la nature. Lors même qu'on en viendrait à voir dans la nature humaine un certain droit à la réunion de ses éléments substantiels, séparés par la

mort, il y aurait toujours un abîme entre la simple reconstitution, même permanente, de la nature humaine et la glorification corporelle des élus. Ce n'est pas, en effet, dans les principes naturels de notre être qu'il faut chercher l'exigence de qualités si merveilleuses, mais uniquement dans la splendeur surnaturelle de l'âme admise à la vision de Dieu.

Les jugements dogmatiques de l'Église nous fournissent une preuve démonstrative du caractère surnaturel des privilèges que Dieu réserve aux corps de ses élus. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre une étude approfondie sur l'état de la justice originelle, ou même sur les dons singuliers qu'un pareil état comportait pour le corps, si l'homme eût demeuré stable dans sa fidélité. Il nous suffit de savoir que ces dons n'étaient, après tout, qu'une pâle image des propriétés de la gloire. En effet, pour ne parler ici que de l'immortalité, celle de notre premier père lui donnait le pouvoir de ne pas mourir ; et l'immortalité bienheureuse ôte jusqu'à la possibilité de mourir. Or, la sainte Église, entre autres erreurs, a condamné dans Baïus une proposition qui faisait de l'immortalité d'Adam, non pas un bienfait de la grâce, mais la condition normale de la nature (1). Plus généralement, elle a réprouvé cette autre proposition où le novateur affirmait que « Dieu n'aurait pas pu, dès le principe, créer l'homme tel qu'il naît maintenant » (2), c'est-à-dire passible, mortel, et sujet aux révoltes de la chair contre l'esprit. Or, je vous le demande, si ces dons primordiaux, faits à notre nature, sont d'un ordre surnaturel et des grâces proprement dites, que seront donc les privilèges incomparablement supérieurs de

(1) « Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio ». Prop. 78.

(2) Prop. 55.

l'homme restauré dans le Christ et consommé sur ce divin modèle ?

Mais un nouveau problème se présente à résoudre. Si les perfections corporelles des bienheureux sont d'un ordre absolument et de tous points surnaturel, comment les théologiens peuvent-ils les mettre, à ce point de vue, bien au-dessous de la vision béatifique et de la grâce sanctifiante : tellement qu'ils emploient des mots différents pour exprimer le caractère surnaturel des uns et des autres ? Sans entrer dans des considérations qui nous éloigneraient trop de notre sujet, disons tout d'abord que personne parmi ces théologiens ne conteste à ces privilèges le double élément constitutif du surnaturel parfait, puisqu'ils les tiennent pour surnaturels dans leur cause et dans leur terme, je veux dire dans leur réalité physique.

Toutefois c'est justement que, même au point de vue surnaturel, ils les distinguent de la grâce et de la gloire, l'apanage propre de l'âme. En effet, la grâce et la gloire élèvent la nature jusqu'à l'être divin ; par elles, la créature raisonnable devient participante de la vie même de Dieu : ce qu'il voit, elle le voit ; ce qu'il aime, elle l'aime ; elle le voit, dis-je, et l'aime, comme il se voit et s'aime lui-même. Ce n'est pas ainsi que le corps participe aux perfections de Dieu. Le mouvement de la vie divine ne descend pas jusqu'à lui pour qu'il le reproduise ou dans son être ou dans ses opérations. Si haut qu'il soit porté au-dessus des limites assignées par la nature aux êtres corporels, le corps glorifié ne va pas, à la suite de l'âme, se perdre dans les profondeurs de Dieu. Il est vrai que sa vie reçoit un degré de perfection supérieur à tout ce que peut donner la nature ; mais cela même ne le fait pas monter à la possession d'une vie plus haute que la vie sensible. On a donc le droit et le devoir de lui refuser le surnaturel *spécifique* qui convient à l'âme.

Et voilà pourquoi les théologiens se sont efforcés de caractériser par des noms différents ces deux faces du surnaturel proprement dit. Pour les uns le surnaturel qui brille soit dans la vision de Dieu, soit dans les dons célestes ordonnés de leur nature à cette vision béatifique, est le surnaturel par excellence ; l'autre, celui qui n'ordonne pas directement la créature à la vie divine, qu'il soit une perfection de l'âme ou de l'élément organique et matériel de notre être, est le *préternaturel.*

Au lieu de cette terminologie récente, d'autres emploient une formule qui ne l'est guère moins. La première forme de surnaturel serait le surnaturel *absolu* ; la seconde. celle qui répond au préternaturel, le surnaturel *relatif*. La raison qui motiverait l'emploi de ces deux appellations opposées, c'est que l'ordre surnaturel dont la clef de voûte est la vision de Dieu, dépasse absolument les forces natives et les exigences, non seulement de la nature humaine ou de la nature angélique, mais encore de toute autre nature que celle de Dieu. Au contraire, les dons si libéralement accordés au premier homme, en dehors de la grâce sanctifiante, l'exemption de la mort, de la douleur, de la concupiscence et de l'erreur ; pareillement, les privilèges encore plus magnifiques que nous espérons pour nos corps ressuscités, si gratuits qu'ils soient en eux-mêmes pour la nature humaine, ne l'élèvent pas au-dessus de toute nature créée. En effet, nous les trouvons dans la nature angélique, encore qu'elle les possède sous une autre forme et dans un degré suréminent. De là cette application faite à l'homme encore innocent des paroles du psaume huitième : « Vous l'avez mis un peu au-dessous des Anges, et vous l'avez couronné d'honneur et de gloire » (1). Et cette autre encore,

(1) Psalm., VIII, 6.

qui regarde les hommes glorifiés : « Ils seront comme les Anges de Dieu dans le ciel » (1).

Il est encore une troisième formule dont nous devons dire, au moins, quelques mots. L'élévation de l'âme à l'ordre de la grâce et de la gloire serait le surnaturel *simplement* dit ; la transfiguration du corps qui les accompagne serait aussi le surnaturel, mais avec une restriction *secundum quid* (2).

Mais, quelles que soient les formules employées pour caractériser les dons surnaturels des corps glorifiés, gardons-nous bien de regarder ces dons comme séparés des dons plus relevés qui sont l'apanage exclusif de l'âme. Même quand ils parlent des prérogatives de l'état primitif, les théologiens et les Pères les rapportent pour une grande part à l'influence de l'âme spirituelle : elles sont pour eux comme la résultante d'une vertu surnaturelle dont l'avait investie son divin auteur (3). C'est principa-

(1) Matth., XXII, 30.

(2) Il importe de bien entendre la distinction qu'il y a entre le surnaturel proprement dit et le miraculeux. Laissant de côté tout autre point de vue, nous la considérerons seulement à celui du surnaturel. Dans le surnaturel proprement dit, la nature n'est ni la cause ni l'effet. Par exemple, dans la justification d'un pécheur, et la cause qui produit la grâce et la grâce produite sont également surnaturelles. Prenons au contraire un fait miraculeux, comme serait la guérison subite d'un aveugle-né. L'*effet* est naturel en lui-même : car la vue est une perfection propre de la nature humaine. Ce qui est surnaturel, c'est uniquement l'*action* qui refait ou guérit l'organe, puisque les lois de la nature ne comportent pas que l'organisme soit rétabli par cette voie dans son intégrité. S. Thomas a dit dans ce sens : « Parmi les mouvements ou les actions dont la nature est le sujet, il en est dont la nature n'est ni le principe ni le terme... ; pour d'autres, le principe et le terme sont dans la nature... ; dans les autres enfin, la nature est le terme mais non le principe. » S. Thom., Supplem., q. 75, a. 3.

(3) « Incorruptio et immortalitas corporis Adæ principaliter veniebat ab anima, sicut a continente et influente ; a corporis bona et

lement la glorification finale du corps qu'ils rattachent à la béatitude de l'âme, consommée dans la vision. « Dieu, dit saint Augustin, a fait l'âme d'une nature si puissante, que de la béatitude plénière, promise aux saints, découle sur la nature inférieure qui est le corps, non pas la béatitude propre à l'intelligence, mais la plénitude de la santé et la vigueur de l'incorruption » (1).

Ainsi les perfections du corps glorifié n'ont pas seulement l'âme bienheureuse comme leur cause finale, mais encore, dans une certaine mesure, comme leur racine et leur source. La propriété de la grâce consommée, c'est de parfaire au sein des âmes la demeure du Saint-Esprit, ébauchée dans la vie présente. Or, ce divin Esprit ne s'arrête pas à la cîme de l'âme. La nature humaine par toutes ses parties est le temple, dont l'Esprit est le sanctuaire (2). Il faut donc que l'Esprit de Dieu, uni premièrement à la substance de l'âme par la grâce, après avoir fait d'elle un palais digne de la majesté qui l'habite, porte de là son opération toute puissante sur nos membres, cette autre partie du temple, pour se les approprier en les transfigurant. « Si donc, écrit saint Paul, l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, vivifiera aussi nos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous » (3).

L'Esprit-Saint habite dans les bienheureux par la grâce,

æquali complexione, sicut a disponente et suscipiente ; a ligno autem vitæ sicut a vegetante et adminiculante ; a regimine vero divinæ providentiæ sicut interius conservante et exterius protegente. » S. Bonav., Breviloq., L. II, c. 10 ; coll. S. Thom., de Malo, q. 5, a. 5, ad 9 et 11 ; S. August., de Gen. ad litt., L. XI, c. 31, etc.

(1) S. August. Ep. 118, ad Dioscor., n. 14.

(2) I Cor., VI. 19.

(3) Rom., VIII, 11.

et transfigure les corps après avoir glorifié les âmes ; l'âme, transformée par la gloire, reçoit de l'Esprit-Saint une vertu qui transfigure le corps et le spiritualise à son image. Comment concilier entre elles ces deux affirmations, basées l'une et l'autre sur l'autorité des Pères et des docteurs ? Disons, sans entrer dans de plus longs détails, que, dans cette transfiguration du corps, et cette glorification du temple matériel, le Saint-Esprit est la seule cause principale, et l'âme, son instrument et son organe. Mais, admirons avant tout, combien étroits sont les liens qui unissent entre eux les dons surnaturels accordés à la nature glorifiée ; puisque la gloire du corps est le reflet et l'écoulement de la gloire qui brille au sommet de l'esprit, illuminé des splendeurs de Dieu (1).

(1) Cf. T. II, L. X, c. 3, p. 278 et suiv.

CHAPITRE III

Des principales erreurs touchant le caractère de notre destinée surnaturelle et des dons qui s'y rapportent. — L'état de pure nature.

1. — Il m'a paru que ces considérations sur le caractère surnaturel des libéralités divines demandaient, comme leur naturel complément, un exposé rapide des principales erreurs qui l'ont combattu. Telle sera la matière du présent chapitre. C'était la doctrine des Pélagiens que les dons de la grâce et de la gloire appartiennent à la constitution même de la nature humaine ; ou, pour mieux dire, que tout est naturel dans l'homme, puisque l'homme n'a besoin que de ses forces natives pour vivre de la vie de la justice et pour arriver à la béatitude au sein de Dieu. Luther et ses premiers disciples renouvelèrent cette erreur, encore qu'ils en paraissent souverainement éloignés. De part et d'autre, même principe fondamental : la nature humaine se suffit, indépendamment de tout don surnaturel gratuitement surajouté. Ce qui fait le désaccord, c'est que les Pélagiens ne reconnaissaient pas le péché d'origine, et que Luther, en l'admettant, l'exagérait jusqu'à l'absurde dans ses conséquences. En effet, d'après lui, la nature humaine a irrévocablement perdu dans sa chute la meilleure partie d'elle-même, c'est-à-dire sa puissance de bien faire : d'où, pour l'homme déchu, nécessité d'une grâce qui répare les ruines de la nature.

Vers la fin du XVIe siècle, Baius, un novateur dont les témérités sur la grâce tiennent de près à l'hérésie du protestantisme, mérita de voir sa doctrine foudroyée par l'Église. Il prétendait, il est vrai, séparer sa cause de celle de Luther. En effet, bien que, suivant lui, la destination de l'homme à la vision divine et les actes par lesquels nous devons la mériter et l'appréhender, soient naturels ; bien qu'il ne reconnaisse aucune différence entre l'amour bon moralement et l'amour surnaturel et méritoire, il n'allait pas jusqu'à dire, au moins nettement, avec l'hérésiarque, que le principe des œuvres saintes est purement et simplement une propriété de la nature. Dans ses idées, un élément nécessaire de salut est une certaine assistance du Saint-Esprit, « *adjutorium Spiritus sancti* ». Mais cette assistance, Dieu la doit à la nature ; parce que la nature ne pourrait indépendamment d'elle arriver à sa *naturelle* destination, c'est-à-dire à la vision de Dieu. Voilà donc, dans ses principes fondamentaux, l'erreur de Baius. Il n'y a pour l'homme, et généralement pour toute nature intelligente, d'autre fin dernière que la contemplation face à face et l'amour béatifique qui en découle. Toute autre fin serait indigne de l'image naturelle de Dieu ; hors de là, indigence et misère.

Donc plus de surnaturel absolu, puisque la destinée suprême et les moyens d'y parvenir sont dans les *exigences* de la nature. Donc aussi plus de surnaturel relatif ou de préternaturel : l'immortalité du premier homme, la soumission parfaite des sens à l'esprit, la facilité d'éviter l'erreur, tous les privilèges enfin qui furent si libéralement octroyés au premier père des hommes, étaient la condition naturelle de l'humanité. On ne s'étonnera pas que Baius, avec de semblables idées, paraisse avoir compté pour néant cette grâce infuse d'adoption, cette

participation de la nature divine qui nous renouvelle dans l'homme intérieur, et nous élève au-dessus de tout l'ordre de la nature (1).

Jansénius, au XVIIe siècle, eut Baius pour inspirateur et pour maître. Mais la crainte de tomber, comme son guide, sous les censures de l'Église, le rendit plus réservé dans son langage. Je n'ai pas vu qu'il ait jamais mis en doute la grâce habituelle ou les vertus infuses. D'autre part, il enseigne expressément de cette même grâce qu'elle n'est pas naturelle au même titre que les propriétés et les forces émanant de la nature, et qu'on peut lui donner le nom de grâce. Voilà certes de belles paroles : mais ce n'est qu'un moyen de farder les erreurs les plus dangereuses (2). En effet, pour lui comme pour Baius, ajoutons, comme pour Luther et Pélage il n'y pas *d'autre fin dernière* possible à l'homme que la félicité surnaturelle des enfants de Dieu. C'était une *nécessité de l'ordre* que Dieu, créateur de l'homme, destinât la créature à cette béatitude suprême; une nécessité qu'il lui fournît les secours indispensables pour la mériter : car, étant donnée la création de la nature

(1) Voir en particulier parmi les 79 propositions de Baius, successivement condamnées en bloc par S. Pie V, Grégoire XIII et Urbain VIII, les prop. 1-7, 12, 17, 21, 23, 24, 38, 62 et 63. Baius accordait que dans l'état actuel de la *nature réparée*, ces mêmes dons sont pour nous une *grâce* non pas en eux-mêmes puisqu'ils étaient dus à la nature avant sa chute, mais à cause du mode suivant lequel Dieu nous les a rendus. Ils sont, dis-je, une grâce, comme la vue, rendue miraculeusement à quelque aveugle, est gratuite.

(2) Si l'ouvrage de Jansénius ne fut pas condamné pour cette partie de sa doctrine, il le dut peut-être à ces précautions captieuses. Cf. Jansen., de Statu naturæ puræ, L. I, c. 15 et 20; item, de Statu naturæ innocentis, passim. On verra par les mêmes textes que Jansénius accordait le nom de grâce aux dons surnaturels dont fut enrichi notre premier père, par cette unique raison qu'ils n'étaient pas dus à des mérites antécédents, c'est-à-dire grâce au même titre que la nature elle-même est une grâce.

humaine, l'ordre des choses *exige* pour elle et cette fin dernière et ces moyens : tellement que Dieu ne pouvait les lui refuser, tant qu'elle ne fut pas dégradée, sans aller contre l'ordre essentiel. Donc Jansénius, tout aussi bien que son maître, renverse de fond en comble la vraie notion du surnaturel.

Le poison de sa doctrine se montre à nu dans les écrits de ceux qui furent ses plus fidèles disciples. J'en donnerai pour preuve la condamnation doctrinale portée d'abord contre l'Oratorien Quesnel, puis contre les théologiens du pseudo-synode de Pistoie. En effet, Clément XI et plus tard Pie VI ont réprouvé l'un après l'autre, le premier dans Quesnel, le second dans les Jansénistes de Pistoie, cette proposition reçue de leur maître commun : « La grâce, telle qu'elle fut dans l'état d'innocence, c'est-à-dire l'intégrité, la justice intérieure et la sainteté primitive, n'était pas un bienfait gratuit de Dieu, mais une conséquence de la création, un privilège dû aux exigences et à la condition même de la nature humaine » (1). Même censure contre une autre proposition de Pistoie qui refusait à l'immortalité d'Adam le caractère de bienfait purement gratuit, pour en faire la condition naturelle de l'homme (2).

Ajouterai-je qu'on vit se renouveler au cours des XVIIe et XVIIIe siècles, une opinion qui, par certains côtés, présente une analogie fâcheuse avec les erreurs de Baius et de Jansénius. C'est chez quelques Augustins qu'on la trouve, et leur ancêtre était lui-même un Augustin, Grégoire de Rimini, génie trop aventureux, qui prétendit réformer la Scolastique, en remontant à la doctrine des Pères de l'Église et notamment de saint Augustin (3).

(1) Constit. *Unigenitus* prop. 35 ; Constit. *Auctorem fidei*, prop. 16.

(2) Const. *Auctorem*, f. prop, 17.

(3) Cf. Berti, de Theol. discipl., Addit, ad L. XII, c. 3 ; Apol., D. 2, c. 2, etc. ; item, 2, II D. 2, c. 1, § 1, n. 12 sqq. ; Belelli, passim.

D'après ces théologiens, la seule fin capable de rassasier les désirs naturels de l'homme, la seule qui convienne à la créature raisonnable, en tant qu'elle est à l'image de Dieu, son auteur, est la vision de Dieu. Hors de là, point de félicité possible, mais l'inquiétude, l'imperfection, la misère. Donc, Dieu se devait à lui-même de destiner sa créature à cette béatitude et de lui fournir les moyens de l'atteindre (1). Accusés de Baianisme, ils répondaient qu'on ne pouvait sans calomnie confondre leur doctrine avec cette erreur. Autre chose est de dire que la grâce habituelle ou, suivant eux, la charité infuse et les autres vertus, sont réclamées par la nature comme ses propriétés, comme ses conséquences ou comme son *dû*; autre chose est de soutenir simplement que Dieu doit, non pas à la nature, mais à sa bonté, mais à sa providence (*debito*

(1) A la question qu'on leur posait : Dieu *pouvait-il* créer l'homme sans le destiner à la béatitude surnaturelle, et sans lui fournir en même temps les secours de la grâce indispensables pour l'atteindre, les Augustiniens avaient coutume de répondre par une distinction. Il le pouvait de *puissance absolue* : il ne le pouvait de *puissance ordonnée*. Pour eux la puissance absolue, c'est la puissance considérée seulement comme puissance, abstraction faite des autres perfections divines. La puissance *ordonnée*, c'est la même puissance, mais agissant sous la direction de la sagesse, de la justice et de la bonté. Ainsi définissaient-ils la double puissance ; ne voyant pas ou ne voulant pas voir que, ces définitions supposées, la seule puissance qui convienne à Dieu est la *puissance ordonnée*. « En nous, dit à ce sujet le docteur Angélique, la puissance et l'essence ne sont ni la volonté ni l'intelligence ; de même l'intelligence est autre que la sagesse, et la volonté autre que la justice : c'est pourquoi il peut y avoir en notre puissance quelque chose qui ne soit ni dans la volonté juste ni dans l'intelligence sage. Mais en Dieu tout est un, puissance, essence, volonté, intelligence, sagesse et justice. Donc rien ne peut être dans la puissance de Dieu qui ne puisse être dans sa volonté juste et dans son intelligence infiniment sage » (1 p., q. 25, a. 5, ad 1). Donc, ce que Dieu ne peut de *puissance ordonnée* (dans le sens augustinien), cela même est impossible pour lui.

decentiæ Creatoris, debito providentiæ Ordinatæ), d'aider la créature raisonnable, impuissante par elle-même, à conquérir ces biens qui la surpassent, la grâce et la gloire. Or, ajoutaient-ils, cette doctrine est la nôtre, et c'est la première que l'Église a condamnée dans Baius.

On le leur accorde volontiers : il y a de la différence entre les erreurs de Baius et l'opinion Augustinienne. Car, encore que celui-là ne semble pas avoir tenu les dons de la grâce pour des propriétés découlant de la nature, il les donnait franchement comme naturels. Mais on voit moins comment leur cause se distingue de celle de Jansénius ; on ne voit guère non plus comment ce que la providence d'un Dieu sage et bon ne lui permet pas de refuser à l'homme ; ce sans quoi l'homme non déchu resterait dans un état de misère, privé qu'il serait de la seule béatitude en rapport avec ses nécessaires aspirations, est néanmoins une pure grâce, en dehors des exigences de la nature (1). A vrai dire, de telles échappatoires ne semblent guère admissibles, et je m'étonne peu que ces idées augustiniennes

(1) Je n'ignore pas que cette distinction des deux puissances était admise chez les maîtres de la Scolastique. Mais au sens où ils l'entendaient, elle n'a rien à faire avec les idées des Augustiniens. En effet, qu'est-ce que Dieu peut, suivant les Scolastiques, de sa puissance *absolue* ? Tout ce qui ne répugne ni à l'être ni à ses perfections. Et que peut-il de puissance *ordonnée* ? Ce qu'il a librement préordonné dans son infinie sagesse ; en d'autres termes, ce qu'il a résolu de faire. Cf. Alex. Halens., 1 p., q. 20. m. 5 ; q. 21, m. 2 ; S. Thom., in III, D. 1, q. 2, a. 3. Si donc les Augustiniens avaient pris la distinction dans cette signification vraiment scolastique, ils auraient pu dire en toute verité que Dieu ne saurait de puissance *ordonnée* refuser à l'homme et la grâce et la gloire, bien qu'il le puisse de puissance absolue. Mais cela reviendrait seulement à dire que Dieu se doit de faire ce qu'il a décidé dans ses conseils éternels, encore qu'il eût pu par sa volonté toujours sage décréter un autre ordre de providence.

n'existent plus dans les écoles théologiques qu'à l'état de souvenir.

2. — Il suit de là qu'on ne peut, sans mettre en péril la doctrine catholique du surnaturel et de la grâce, rejeter ce qu'on est convenu d'appeler l'*état de pure nature*. En d'autres termes, on peut, on doit même considérer comme possible et absolument réalisable un état, où la créature raisonnable serait sortie des mains de son auteur avec les seuls dons naturels et sans la destination présente à la vision béatifique ; en un mot, en dehors de tout l'ordre de la grâce et de la gloire qui nous est promise.

Comprenons bien ce qu'il en serait de l'homme dans cet ordre de providence : car on a singulièrement défiguré la doctrine qui l'affirme, pour la rendre inacceptable ou même odieuse. Nous disons donc que l'absolue gratuité de la vision béatifique suppose évidemment qu'on peut concevoir pour la créature raisonnable un état de perfection d'ordre inférieur, une félicité purement naturelle : car il est absolument nécessaire qu'il y ait une félicité comme fin suprême de cette créature. Donc, puisque tout l'ordre de la grâce a sa raison d'être dans la vision béatifique, la créature raisonnable pourrait, dans cette hypothèse, arriver à sa destinée naturelle par ses forces natives, indépendamment des moyens surnaturels qui lui sont octroyés dans l'état d'élévation, où Dieu nous a gratuitement établis et rétablis. Donc aussi, Dieu pouvait dénier à son œuvre ces dons préternaturels d'immortalité, d'intégrité, de rectitude intellectuelle, dont il enrichit l'homme au jour de sa création : ces privilèges étaient une grâce et se référaient à la destinée surnaturelle de l'homme.

Par ce qui précède on voit assez quel serait, dans ses grandes lignes, l'état de pure nature. Il n'est pas étonnant

que la révélation n'enseigne directement rien de précis sur cet ordre de providence, et que les Pères n'aient pas traité la question dans ses détails : c'est que les Pères et la révélation avaient plutôt à nous enseigner explicitement notre dignité réelle qu'une destinée qui, de fait, ne fut ni ne sera jamais la nôtre. Toutefois cette sorte d'abstention n'est pas le silence absolu : car, en nous présentant les biens actuels comme une pure grâce, ils nous faisaient par là même assez comprendre qu'il pourrait y avoir pour la créature intelligente une destinée naturelle, en dehors de ces incomparables privilèges, la destinée des serviteurs et non plus celle des enfants. Au reste, quand l'occasion s'offrait de toucher à ces matières, nos saints docteurs savaient montrer quelle était leur pensée ; témoin ce texte de saint Augustin, si souvent rappelé dans les polémiques contre Baius et contre le Jansénisme : « Lors même que l'ignorance et la difficulté (que nous éprouvons du côté de la concupiscence), eussent été la condition primordiale de notre nature, il ne faudrait pas accuser Dieu, mais le louer et le bénir » (1). Le grand docteur, il est vrai, ne parle ici que de l'absence des dons préternaturels faits au premier homme : mais ce qu'il en dit va certainement à autoriser le même jugement pour tous les dons de l'ordre surnaturel.

Quel serait pour le terme et dans la voie cet état de pure nature, ni la philosophie ni la théologie ne peuvent le déterminer que par des traits généraux. Ce serait pour le terme un plein épanouissement des forces qui sont dans la nature de l'esprit : par conséquent, la contemplation de Dieu la plus haute et la plus parfaite où l'intelligence puisse atteindre, quand elle le regarde dans le

(1) S. August., Retract., L. I, c. 9, n. 6. Cf. S. Thom., I, D. 31, q. 1, a. 2. Cf. T. I, L. III, c. 2, p. 158-159.

miroir des créatures ; un amour de la souveraine bonté proportionnel à la connaissance, c'est-à-dire amour de serviteur aimé, mais non d'enfant ni d'ami. Et cette connaissance et cet amour participeraient à l'immobilité bienheureuse de l'amour et de la vision béatifiques : car la créature raisonnable a pour destinée naturelle de ne pas demeurer toujours à l'état de mouvement.

Cette consommation définitive et cette perfection dernière entraineraient-elles nécessairement une certaine régénération de tout l'*être humain*, c'est-à-dire une union désormais indissoluble de l'âme et du corps, la plupart des théologiens hésitent justement à l'affirmer. Quelque conforme qu'elle puisse être aux aspirations de l'âme spirituelle, et même à l'ordre général des choses, la reconstitution de tout l'homme exigerait une transfiguration miraculeuse dont la nécessité ne leur paraît pas démontrée : car, après tout, la béatitude substantielle peut se comprendre indépendamment de la présence et du concours des organes. Rien n'empêche pourtant de penser que Dieu, qui est riche en miséricorde, l'accorderait par une faveur singulière.

Pour ce qui regarde la condition de *la voie*, c'est-à-dire l'état de tendance vers le perfectionnement final, on aurait tort de la concevoir à l'image de notre condition présente, dépouillée de tous les dons et de tous les secours surnaturels dont elle est gratuitement enrichie. Dieu, créant l'homme pour qu'il tende sa libre activité vers la gloire de son auteur et sa propre béatitude, se devrait à lui-même de lui donner l'assistance positive, nécessaire à la poursuite de sa destinée. Mais, comme il pourrait intervenir de bien des manières, sans dépasser l'ordre de la nature ni fonder un ordre nouveau, il serait téméraire de vouloir définir le mode précis de providence qui, dans cette économie naturelle, conduirait

les hommes au salut final. Y aurait-il des révélations positives, Dieu se contenterait-il de secours extérieurs ou de touches plus ou moins fréquentes sur les intelligences et les volontés humaines, autant de secrets qu'il ne nous appartient pas de pénétrer. Un jour, à la lumière de Dieu, nous verrons clairement ce que nous pouvions être dans cet ordre *naturel*, et notre reconnaissance pour la bonté qui nous a élevés si haut dans l'ordre de la grâce, ne connaîtra plus de bornes.

CHAPITRE IV

Un dernier mot sur la grandeur surnaturelle de la grâce et de la gloire.

1. — Nous en avons dit assez pour concevoir, imparfaitement du moins, à quelles hauteurs au-dessus de la nature, de ses perfections et de ses prétentions légitimes il a plu à Dieu de nous porter, quand il nous adopta pour ses fils, d'esclaves que nous étions par notre origine et plus encore par notre péché. Un texte de saint Paul nous le montrera peut-être d'une manière encore plus saisissante. « C'est par la grâce de Dieu, dit ce grand apôtre, que je suis ce que je suis : *Gratia Dei sum id quod sum* » (1). Étudions et méditons toute la signification renfermée dans une si profonde sentence. « Je suis celui qui suis, répondait Dieu à Moïse qui lui demandait son nom. Et voici ce que tu diras aux enfants d'Israël : Celui qui Est m'a envoyé vers vous » (2). Dieu est celui qui Est, parce qu'il est l'être lui-même ; « parce que lui-même *est* pour lui-même et pour toutes choses, et que par suite il est d'une certaine manière le seul être, étant son être et l'être de tout » (3).

Il est celui qui Est ; tous les autres êtres, ses créatures,

(1) Cor., XV, 10.

(2) Exod., III, 15.

(3) S. Bernard., de Consid., L. V, c. 6, n. 13 : « Ipse sibi, ipse omnibus est, ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est et omnium esse. »

comparés à lui, sont comme s'ils n'étaient pas. « Toute ma substance, s'écrie David, est comme rien devant vous »(1). « En sa présence, dit à son tour Isaïe, les nations sont comme une gouttelette d'eau au fond d'un vase, comme un grain de sable dans une balance, et les îles, comme une poudre légère... » Ce n'est pas encore assez dire : « Tous les peuples sont devant ses yeux comme s'ils n'étaient pas ; ils sont pour lui comme le vide et le néant » (2). Qui donc êtes-vous, ô mon Seigneur et mon Dieu ? L'être par excellence, l'Être. Et moi, que suis-je, quand je me mesure à vous ? Une ombre d'être, un rien.

Et maintenant, j'interroge votre apôtre : Que sont en comparaison de la grâce consommée, même de la grâce encore en ébauche, tous les biens naturels que je peux trouver en moi, quelque grands, quelque appréciés qu'ils puissent être des hommes aveugles ? Un néant. Pourquoi ? Parce que ces dons me constituent ou me perfectionnent tout au plus dans mon être humain, tandis que votre grâce, la plus haute et la plus incompréhensible participation de votre nature, me confère un être divin. Dieu donc en disant : Je suis celui qui suis, a proclamé l'excellence infinie de sa nature ; et saint Paul en disant avec une emphase presque égale : C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, a donné la vraie formule où se résument les splendeurs de votre grâce et de votre gloire.

Saint Paul *était* d'une famille honorable ; il *était* de condition libre ; il *était* citoyen de Rome ; il *était* remarquable par l'excellence de son génie. Disons plus encore : saint Paul *était* puissant en œuvres et thaumaturge ; il *était* l'apôtre des gentils et leur lumière ; il *était* favorisé

(1) Psalm., XXXVIII, 6,

(2) Is., XL, 15, 17.

des plus sublimes révélations du ciel. *Tous ces* « IL ÉTAIT » qui pourtant l'élèvent si haut, comparés à l'*être* que lui donne la grâce sanctifiante et vivifiante, ne comptent pas : car c'est par celle-ci qu'il *est* et veut être ce qu'il *est*.

Que sont donc devant les justes, enrichis du trésor de la grâce, ces malheureux qui ne l'ont pas encore, ou qui l'ont déplorablement perdue ? On dirait, à la manière dont parle d'eux la sainte Écriture, que le rapport entre ces deux espèces d'hommes se rapproche de celui des créatures à l'Être increé. Le Roi prophète, après avoir glorifié celui qui marche sans tache et fait la justice, ajoute « que le méchant est descendu jusqu'au néant devant lui » (1). C'est aussi la pensée du Sage : « Quand, dit-il à Dieu, un homme serait un prodige parmi les enfants des hommes, si votre sagesse en est absente, il faut le tenir pour un néant » (2). Ailleurs, nos Livres sacrés rapportent cette ardente invocation de la sainte reine Esther à son Dieu : « O Seigneur, ne livrez pas votre sceptre à ceux qui ne sont pas », c'est-à-dire aux impies (3). C'est encore Abdias qui prophétise des nations ennemies de Dieu « qu'elles seront comme si elles n'étaient pas » (4). Sur quoi saint Jérôme fait cette remarque : « De l'homme qui meurt à Celui qui a dit à Moïse : Celui qui Est m'a député vers vous, il est écrit qu'il n'est pas, suivant l'usage de l'Écriture ».

Mais pourquoi ne reviendrions-nous pas à saint Paul ? N'a-t-il pas écrit de lui-même cette sentence à jamais mémorable : « Quand je parlerais la langue des anges et

(1) « Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus », Psalm., XIV, 4.

(2) Sap., IX, 6.

(3) Esth., XIV, 11.

(4) Abd., 16

des hommes,... quand je pénétrerais tous les mystères et toutes les sciences ; quand j'aurais une foi capable de transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité, (en d'autres termes, si je n'ai pas la grâce de Dieu par laquelle je suis ce que je suis), je ne suis rien, *nihil sum* » (1). J'ai lu dans l'Écriture que les yeux du Seigneur s'arrêtent avec complaisance sur les justes : c'est qu'ils sont un beau spectacle, une grande chose devant lui, puisqu'il voit en eux l'image de sa nature, le sanctuaire de la Trinité, d'autres lui-même. Quant aux pécheurs, à ceux-là surtout qui sont éternellement vides de cet être que seule peut donner la grâce, ils sont comme effacés du livre des pensées divines. Dieu ne les connaît plus (2), tant ils sont pour lui comme une chose sans réalité.

Quels sont donc le malheur et la folie de ceux qui pour de misérables biens terrestres, pour des jouissances d'un jour, d'un instant peut-être, ne craignent pas de renoncer à cette grâce ! Dirons-nous qu'ils sont homicides d'eux-mêmes, parce qu'ils tuent dans leurs âmes le principe de leur vie par excellence, leur vie surnaturelle ? La sainte Écriture nous y autorise : « Celui qui n'aime pas, demeure dans la mort », nous dit l'apôtre de l'amour (3). Et saint Paul : « La veuve qui s'abandonne aux délices, est une vivante déjà morte » (4). Cet évêque de Sardes, dont il est parlé dans l'Apocalypse, « avait le nom de vivant ; mais, parce qu'il était infidèle, c'était un mort » (5). « Ah ! dit saint Jérôme, combien y en a-t-il aujourd'hui qui sous les dehors de la vie portent en eux leurs funé-

(1) I Cor., XIII, 1, 2.
(2) Matth.,XXV, 12.
(3) I Joan., III, 14.
(4) I Tim., V, 6.
(5) Apoc., III, 1.

railles, et semblables à des sépulcres blanchis, sont pleins d'ossements de morts! » (1)

Certes, on peut bien dire de tout pécheur qu'il est son propre meurtrier. Loin qu'il y ait en cela de l'exagération, c'est rester au-dessous de la vérité : car il s'anéantit en quelque sorte, quand il détruit son être par excellence, l'être divin. « Ce peuple insensé ne m'a point connu ; enfants stupides et sans cœur, ils sont habiles pour le mal et ne savent plus faire le bien. Et j'ai considéré la terre, et la voici vide et comme rien... Et j'ai regardé, et il n'y avait plus d'homme » (2). Image trop vive du monde où Dieu ne règne pas dans les cœurs. S'inscrire en faux contre ces affirmations, serait accuser de mensonge les prophètes, les apôtres et l'Esprit-Saint lui-même qui les a dictées dans nos Saints Livres ; et prétendre y voir une de ces tournures poétiques que la froide raison doit ramener à la juste mesure, n'irait manifestement qu'à se tromper soi-même (3).

(1) S. Hieron., ep. 43 ; Simeon, Jun., Divin. amor., c. 31, P. G., t. 120.

(2) Jerem., IV, 22, 23, 25.

(3) Saint Thomas, en plusieurs endroits de ses ouvrages, traite une question, qui touche de très près à notre sujet. Peut-on se haïr soi-même : « Non, dit-il, personne, à proprement parler, ne peut se haïr soi-même : car tout être désire si naturellement son bien, qu'il ne peut vouloir le mal en tant qu'il est mal. Donc, puisque aimer est vouloir du bien, c'est une nécessité de s'aimer soi-même. Toutefois il arrive *par accident* qu'on se hait, et cela de deux manières. D'abord, par rapport au bien qu'on se veut à soi-même : parfois, en effet, le bien recherché, tout en étant un bien relatif, est simplement mauvais en soi. Or chercher pour soi ce qui est absolument un mal, ce n'est plus s'aimer, mais se haïr, puisque haïr quelqu'un c'est lui vouloir du mal.

« En second lieu, par rapport à soi-même à qui l'on veut du bien. Toute chose est principalement ce qu'il y a de meilleur et de prééminent en elle. C'est pourquoi les nations sont censées faire ce que

Jamais il n'y aura d'expressions assez fortes pour rendre les excellences de l'état de grâce, et pour faire sentir ce que l'on perd en la perdant. Le pécheur reste homme, sans doute, puisqu'il garde sa nature humaine ; mais c'est un dieu tombé, puisqu'il ne participe plus à la nature divine. Représentez-vous un roi puissant, respecté, victorieux, l'arbitre du monde. Tout à coup l'adversité fond sur lui : vaincu, écrasé par un adversaire impitoyable, il est chassé de son palais, expulsé de son empire, sans couronne, sans suite, sans ressources, réduit à la dernière détresse : un nouveau Job sur un autre fumier. Qui dira qu'il n'a pas tout perdu, parce qu'il lui reste encore quelques lambeaux pour cacher sa honte et couvrir sa misère ? Or, la perte de la grâce est infiniment plus désastreuse : car la distance est incomparablement plus grande de la possession de l'être divin à l'état de la nature déchue, que de la splendeur la plus royale à l'extrême pauvreté. C'est que, suivant la forte expression de saint Thomas, « le bien d'une seule grâce l'emporte sur le bien naturel de l'univers entier » (1).

leur roi fait en cette qualité, comme si le roi était la nation tout entière. Or, il est manifeste que l'homme est principalement esprit et raison. Il se trouve pourtant des hommes qui estiment par dessus tout en eux-mêmes ce qu'ils sont par leur nature corporelle et sensible. Donc, en s'aimant eux-mêmes suivant ce qu'ils s'estiment être, ils haïssent ce qu'ils sont en vérité, lorsqu'ils poursuivent ce qui est contraire à la raison. Et c'est de l'une et l'autre manière que celui qui aime l'iniquité, hait non seulement son âme, mais se hait encore lui-même. » 1. 2, q. 29, a. 4 ; col. 2 2, q. 25, a. 7. Par contre, personne ne s'aime comme ceux qui, dans le conflit des biens et des tendances, préfèrent l'homme intérieur à l'homme extérieur, tellement qu'il n'y ait pour eux ni déviation dans le jugement qu'ils portent sur leur être, ni déviation dans l'amour. Et voilà pourquoi le Sauveur a dit : « Qui aime sa vie, la perdra, mais qui hait sa vie dans ce monde, la conservera pour la vie éternelle. » Joan., XII, 25.

(1) S. Thom., 1. 2, q. 113, a. 9, ad 2.

2. — Aussi, de toutes les œuvres de Dieu, la plus noble, la plus excellente est-elle la production de la grâce et de la gloire. Un enfant qui sort justifié des eaux du baptême, est un témoignage plus éclatant de la vertu divine que des milliers de mondes produits au commandement de Dieu. Au point de vue de la *manière d'agir*, la création l'emporte, il est vrai, sur la justification d'un pécheur, puisqu'elle part du pur néant ; mais, à regarder la grandeur du terme, c'est à la justification qu'appartient singulièrement la prééminence (1).

C'est d'après cette idée que saint Augustin, dans ses *Commentaires sur l'Evangile de saint Jean*, interprète les paroles du Seigneur : « En vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi, fera les œuvres que je fais ; il en fera même de plus grandes ». « Écoutez donc et comprenez : Celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais ; moi je fais le premier, et lui, après moi : car je fais qu'il fasse. Et de quelles œuvres parle-t-il, si ce n'est de celles qui d'un impie font un juste ? Et il en fera de plus grandes. Lesquelles, je vous prie ? Est-ce donc qu'il fait quelque chose de plus grand que toutes les œuvres du Christ, celui qui opère son salut avec crainte et tremblement ? Il est vrai, c'est le Christ qui l'opère en lui, mais non pas le Christ sans lui. Oui, je l'affirme, il y a là une œuvre plus grande que le ciel et la terre, et que tout ce que nous admirons au ciel et sur la terre. Le ciel et la terre passeront ; mais quant au salut et à la justification des prédestinés, ils demeurent pour l'éternité. Là, je vois l'œuvre de la main de Dieu ; ici je contemple, en outre, l'image de Dieu » (2).

Si la grâce initiale, celle qui fait en nous « le commen-

(1) S. Thom., I. 2. q. 113. a. 9.

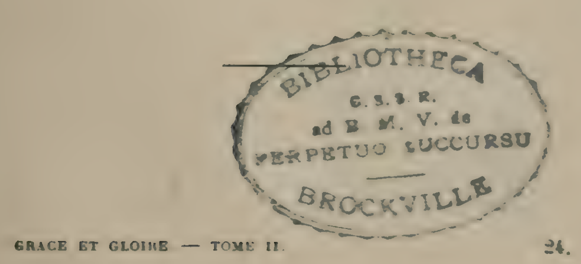
(2) S. August. in *Joan. Tract.* 112, n. 3.

cement de la substance du Christ, *initium substantiæ ejus* » (1) ; celle qui n'est que la semence de Dieu dans les âmes (2), et l'aube encore voilée du radieux jour de l'éternité ; si, dis-je, cette grâce est d'un tel prix et d'une telle excellence, que sera donc la grâce consommée dans la gloire ? Je m'efforce en vain de l'imaginer : comme elle est essentiellement au-dessus de ma nature, elle dépasse immensément toutes mes conceptions. Et j'entends les enfants de Dieu, arrivés à la maison du Père, qui me crient du haut de leurs trônes : Ne te consume pas en vains efforts ; mais plutôt : « Viens et vois, *veni et vide* « (3). « Et l'Esprit et l'épouse qui les ont enfantés, disent : Viens (4). Hésiterai-je à répondre avec saint Jean : « Oui, je me hâte de venir. Amen. Venez, Seigneur Jésus » (5).

« Grâces à Dieu de son ineffable don. — *Gratias Deo super inenarrabili dono ejus* » (6) : c'est l'éternel chant des fils adoptifs dans leur triomphe. Fassent le cœur et le sang de Jésus qu'il soit un jour le nôtre !

(1) Hebr., III, 14.
(2) I Joan., III, 9.
(3) Joan., I, 46.
(4) Apoc., XXII, 17.
(5) *Ibid.*, 20.
(6) II Cor., IX, 15.

APPENDICES



I. APPENDICE AU LIVRE II, CH. 4, ET AU LIVRE IV, CH. 2 et SUIV.

Quelques textes des anciens Scolastiques sur la grâce créée et la grâce increée, et sur le rapport de l'une à l'autre.

I. « Ipsemet Spiritus sanctus procedit (in nos) temporali processione et non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem Spiritus sancti ex parte ejus *a quo* procedit, non est dubium quin secundum illum respectum ipsemet Spiritus sanctus procedat. Si autem consideremus processionem secundum respectum ad id in quod procedit, tunc, sicut dictum est, respectus iste in Spiritu sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum (realiter) refertur ad ipsum. Cum igitur in acceptione donorum ipsius, non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad Spiritum sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius, non tantum dicuntur dona ipsius procedere in nos, sed ipsemet. Secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur in ipsum. Et ideo procedit ipse in nos et dona ipsius, quia et dona ejus recipimus, et per eadem nos ad ipsum aliter habemus, in quantum per dona ejus ipsi Spiritui sancto conjungimur, vel ille nobis per donum nos ipsi assimilans ». S. Thom. in I, D. 14, q. 2, a. 1.

II. « Sicut ad illuminationem corporis exteriorem duplex lumen requiritur (ita tamen ut alterum ab altero pendeat), lux efficiens in sole, et lux formalis in aere ; ita ad illuminationem mentis duplex lux requiritur, lux efficiens, (scilicet gratia increata in Sole æterno), et formalis in mente, (scilicet gratia creata) » Petrus a Tarent. in II,

D. 26, a. 1 et 2. « Gratia est habitus infusus et similitudo divinae bonitatis qua Deo reconciliamur et unimur ». Dionys. Carthus. in II, D. 26, q. 1.

III. « Dicendum quod est gratia creata et increata in habente gratiam. Gratia increata est Spiritus sanctus, et dicitur Spiritus sanctus gratia secundum quod dicitur Donum ; et dicitur Donum, secundum quod dicitur Amor... Cum datur nobis Spiritus sanctus, transformat nos in divinam speciem ut sit ipsa anima assimilata Deo. Ex alia parte, debemus intelligere gratiam creatam velut similitudinem et dispositionem ex parte animæ rationalis, ex qua habet quod sit accepta Deo et assimilata. Ibi est forma transformans, et hæc est gratia increata ; similiter ibi est forma transformata quæ derelinquitur in transformato, scilicet in anima ex transformatione, et hæc est gratia creata... Anima rationalis non potest se habere per immediationem ad gratiam increatam, nisi disponatur prius, et propterea necessaria est gratia (creata) disponens ipsam... Gratia increata sine medio unitur animæ, nec requiritur medium ex parte informantis, sed ex parte recipientis, scilicet animæ, per quod uniatur, et hæc est gratia creata ». Alex. Halens. Summ. Parte 3ª, q. 61, m. 2, a. 1 et 2.

« *Acceptatio* et complacentia sive amor Dei, ut intelliguntur respectu sui, quodam genere loquendi affectiones dici possunt, quia summe delectatur in se et perfectissime finitur in se. Ut autem intelliguntur respectu creaturae, dicunt effectus in ipsa creatura, non affectiones, nisi interpretando complacentiam vel acceptationem Deum efficientem aliquid in creatura. Quodam ergo modo loquendi, juxta modum humanum, secundum quem meliora dicuntur magis accepta, possunt dici, quodam modo generali sumendo affectionem, omnia facta a Deo illi esse accepta ; specialiori modo et propriori creatura rationalis, in quantum est creatura hujusmodi (i. e. rationalis) ; specialissime sive propiissime creatura rationalis, in quantum consecratur Deo ut sit ejus templum, adoptatur

in filiam, et assumitur in sponsam. Hæc autem sublimatio creaturae rationalis est supra naturale complementum ; et ideo nec consecratio, nec adoptio, nec assumptio hujusmodi fit per aliquam proprietatem naturae, sed per donum superadditum naturae, consecrans animam ut sit templum ; assimilans Deo ut sit filius sive filia ; confoederans Deo sive uniens per conformitatem voluntatis ut sit sponsa ; hoc autem *fit a Deo mediante gratia gratum faciente* ». Alex. Halens. Summ. P. 2, q. 91, m. 1, a. 3, par. 1 et 2.

IV. « De gratia, in quantum est donum divinitus datum, haec tenenda sunt : scilicet, quod ipsa est donum quod a Deo immediate donatur et infunditur. Etenim cum ipsa et in ipsa datur Spiritus sanctus qui est donum increatum... Ipsa nihi, hominus est donum per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni et templum Spiritus sancti : quod nullo modo fit nisi et dignativa condescensione et condescentiva dignatione majestatis aeternae, per donum gratiae suae. Ipsa denique est donum quod animam purgat, illuminat et perficit ; vivificat, reformat et stabilit ; elevat, assimilat et Deo jungit, ac per hoc acceptabilem facit : propter quod donum hujusmodi gratia gratum faciens recte dicitur et debuit appellari.

Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est : quia cum primum principium productivum, pro sua summa benevolentia, fecit spiritum rationalem capacem beatitudinis aeternae... et beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus et bonum excellens improportionabiliter omnem humani obsequii dignitatem : nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi a Deo condescendente sibi elevetur supra se. Deus autem non condescendit per suam essentiam incommutabilem, sed per suam influentiam ab ipso manantem ; nec spiritus elevatur supra se per situm localem, sed per habitum deiformem. Necesse est igitur spiritui rationali, ut dignus fiat aeternae beatitudinis, quod

particeps fiat influentiae deiformis. Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo, et secundum Deum, et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati, non tantum secundum ordinem originis, verum etiam secundum rectitudinem electionis, et secundum quietudinem fruitionis...

Rursum, quoniam qui fruitur Deo Deum habet ; ideo cum gratia quae sua deiformitate disponit ad fruitionem, datur donum increatum, quod est Spiritus sanctus : quod qui habet, habet Deum. Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialiter habeatur ; nullus habet aut habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligat,et diligatur a Deo,sicut sponsa a sponso ; nullus sic diligitur, quin ad aeternam beatitudinis haereditatem adoptetur pro filio ; hinc est quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi et filiam Patris aeterni... Dicitur autem gratum faciens, quia habentem facit Deo gratum, cum non solum detur gratis a Deo, verum etiam sit secundum Deum et propter Deum : cum ad hoc sit, ut per ipsam opus manans a Deo revertatur in Deum, in quo, ad modum circuli intelligibilis, consistit omnium spirituum rationabilium complementum ». S. Bonav., Breviloquii, Pars Va, c. 1.

II. APPENDICE AU L. III. C. I.

Du principe des actes surnaturels dans les non-justifiés.

Nous avons vu que les vertus infuses sont des forces permanentes qui donnent à l'âme justifiée la puissance de produire des opérations surnaturelles et divines. Mais dans les pécheurs aussi il y a des opérations surnaturelles, quoiqu'elles soient dépourvues de tout mérite proprement dit. Surnaturelles sont les illuminations de l'intelligence et les excitations de la volonté qui réveillent un pécheur et le poussent à se réconcilier avec Dieu ; surnaturels encore, les actes libres de foi, d'espérance, de prière, de repentir par lesquels il répond aux touches divines. Par conséquent, la vigueur naturelle de nos facultés est impuissante, soit à produire les actes indélibérés par lesquels se traduisent les inspirations divines, soit à poser les opérations libres qui constituent le consentement aux mêmes inspirations. Donc il faut que ces facultés *soient élevées*, sous peine de rester éternellement dans leur impuissance native. Qui les soulève au-dessus d'elles-mêmes, et leur confère un pouvoir qu'elles chercheraient en vain dans leur nature? Dieu, sans doute ; mais comment le fait-il ?

Ici je trouve deux courants principaux d'opinion parmi les théologiens. Signalons sommairement les différentes manières de voir, ne fût-ce que pour montrer par ce cas particulier quel large champ est laissé dans l'Église aux spéculations de la science sacrée.

Suivant les uns, l'*élévation* se ferait par un secours qui tomberait immédiatement sur la puissance, avant d'atteindre les opérations ; pour les autres, au contraire, l'influence divine irait directement à l'opération, sans

avoir, au préalable, modifié la puissance elle-même. C'est de cette seconde manière que Suarez et son école ont expliqué le caractère surnaturel des actes, soit volontaires, soit indélibérés, qui précèdent l'état de grâce et le préparent. L'intervention divine serait analogue au concours simultané que ces auteurs exigent pour toute opération de la créature : analogue, dis-je, et non pas identique ; car elle est d'un ordre supérieur et surnaturel (1). L'objection la plus forte contre cette explication, c'est qu'il est assez malaisé de concevoir comment une faculté naturelle peut, sans recevoir *en elle-même* aucun supplément d'un ordre plus élevé, devenir le principe prochain d'actes surnaturels. Ne faut-il pas que tout principe d'agir soit du même ordre que son opération ? Si donc il doit produire un acte qui dépasse en perfection tout acte naturel, il faut nécessairement, semble-t-il, qu'il reçoive au préalable un complément qui l'élève au-dessus des bornes et des forces de la nature.

Tel est le principal fondement sur lequel repose l'autre manière de voir. Il faut, disent ses partisans, une élévation des facultés de l'âme proportionnelle à la dignité des opérations. Et puisque nous ne la trouvons pas dans la nature, cherchons-la dans une vertu qui rehausse cette nature et la fortifie. D'anciens docteurs dont saint Thomas rapporte et réfute la doctrine, imaginèrent pour répondre à ce besoin, une sorte de *don habituel*, divinement infus dans l'âme du pécheur, avant toute justifica-

(1) Suar., de Grat., L. III, c. 17-19. A côté de cette théorie *suarésienne* s'en place une autre, en accord avec elle quand il s'agit des actes indélibérés ou de la grâce prévenante, en désaccord partiel dans la question des aetes libres de foi, de repentir, d'amour, qui sont proprement les actes salutaires. Ces derniers ne se feraient pas sans une élévation préalable des facultés humaines : mais les inspirations du Saint-Esprit, c'est-à-dire les mouvements indélibérés qui les précèdent, suffiraient, en dehors de toute autre influence divine sur ces mêmes facultés, pour constituer celle-ci à l'état de principe surnaturel.

tion. Opinion tellement surannée qu'il serait oiseux d'en entreprendre la réfutation (1).

Une autre théorie, s'inspirant du même principe, a mis cette élévation des puissances naturelles dans un secours qui rappelle la *prédétermination physique* : avec cette différence toutefois que la motion prédéterminante, où le pécheur trouve la capacité de produire les actes préparatoires à sa justification, n'est plus seulement une simple impulsion qui, *de sa nature*, détermine infailliblement l'exercice et la direction de l'activité vitale, mais une motion conférant de plus à l'âme une force nouvelle et supérieure, *motio virtuosa*. Cette opinion, plausible quand il ne s'agit que des actes indélibérés et de la grâce prévenante, devient, au jugement de graves et nombreux théologiens, tout à fait insoutenable, lorsqu'on l'applique aux actes délibérés par ou les adultes doivent se disposer à la grâce sanctifiante. C'est que, pour rendre raison du caractère surnaturel de ces actes, elle semble leur enlever un autre caractère également essentiel, la liberté.

Entre les opinions extrêmes, se place un troisième sentiment qui participe de l'une et de l'autre, tout en s'efforçant d'éliminer ce qui les rendrait moins acceptables. Les tenants de cette opinion mitoyenne affirment deux choses. Premièrement, le pécheur qui, sous l'action du Saint-Esprit, se prépare à la justification, doit avoir dans ses puissances spirituelles une certaine capacité positive et surnaturelle de produire des actes proportionnés à la grâce sanctifiante, dernier terme du mouvement qui le ramène à Dieu ; car l'opération répond à la puissance, et par conséquent l'élévation des actes présuppose une égale élévation dans leur principe. Mais, en second lieu, cette élévation de la faculté que l'on peut concevoir à l'image de l'impression qui passe de la main de l'artiste à son instrument, pour le faire concourir à quelque œu-

(1) S. Thom., II, D. 28, q. 1, a. 4 ; 1. 2, q. 109, a. 5.

vre d'art ; cette élévation, dis-je, n'est pas liée d'une manière infaillible avec l'opération qui la motive (1).

Sans doute, il en résulte des actes, lumières dans l'intelligence, attraits ou répulsions dans la volonté, qui préviennent l'exercice du libre arbitre. Mais il est au pouvoir du pécheur de consentir ou de résister, comme bon lui semble, à ces inspirations que Dieu lui donne. La motion divine n'est pas de telle nature qu'il soit impossible ou même rare de la recevoir, sans se décider librement à poser les actes salutaires qu'elle a rendu possibles. On dirait une étincelle qui tombe sur l'âme et qui s'éteint, quand l'âme se refuse à prendre feu.

Qu'est-ce que cette motion surnaturelle, sorte d'équivalent *transitoire* de la vertu pleine et permanente, infusée dans la justification ? Je l'ai déjà comparée à la motion que reçoit un instrument, le pinceau du peintre par exemple, pour reproduire sur la toile le chef-d'œuvre conçu par le génie de l'artiste. Mais, à la différence des instruments matériels, l'âme est sous l'action de Dieu un instrument maître de ses actes : tellement qu'elle peut, selon son libre vouloir, ou se laisser conduire à l'impulsion divine, ou s'y montrer rebelle. Mais encore, quelle idée se faire d'une élévation de la puissance qui n'est ni une qualité permanente comme la grâce sanctifiante et les vertus infuses, ni simplement une influence extrinsèque atteignant les seules opérations? Est-ce de l'être, ou n'est-ce pas de l'être ? Je laisse à d'autres le souci de donner une solution développée du problème. Saint Thomas n'a pas trouvé d'autre terme pour caractériser ce genre d'as-

(1) Parmi les théologiens favorables à cette manière de voir, j'en citerai particulièrement trois, qui appartiennent à la Compagnie de Jésus : Platel (Theol., Part. II, de Gratia actuali, n. 547), Compton (Theol., D. III, de Grat., s. 4, n. 1), Sylv. Maurus (Theol., L. VI, q. 68, n. 8-19, 24). Suarez lui-même, encore qu'il tienne un avis différent, juge cette opinion probable comme on peut le voir dans ses Opuscul. L. III, de Grat. effic., c. 12, n. 2 ; col., c. 4, n. 2 (éd. Vivès, t. XI, P. 1°),

sistance que celui « d'être incomplet, d'être qui s'écoule, d'impression fugitive, *esse fluens, motus, passio fluens* » (1). Ce n'est donc pas une qualité, puisque la qualité est quelque chose de fixe et de permanent dans le sujet qu'elle affecte. Si parfois on se sert de ce mot pour exprimer l'effet des touches de Dieu sur les âmes, ou bien on le dénature, ou bien on ajoute des diminutifs et des restrictions qui marquent la différence entre les qualités stables et cette espèce particulière de modifications.

On peut, à la suite du docteur Angélique, chercher des analogies dans le monde des corps, où les agents naturels produisent trois sortes d'effets. Parmi ces derniers, il y en a qui persistent, lors même que la cause a cessé d'agir et d'exister : une maison, par exemple. D'autres demeurent, il est vrai, séparés de leur cause, mais pour un laps de temps assez court, comme la chaleur dans l'eau qu'on retire du feu. D'autres enfin s'évanouissent, dès que la cause a cessé de les produire : telle, l'image peinte sur la glace d'un miroir. La motion qui élève les forces surnaturelles de l'âme en l'absence des vertus infuses, serait analogue à cette troisième catégorie d'effets (2).

(1) S. Thom., 2. 2, q. 174, a. 3 : 3 p., q. 62, a. 4, etc.
(2) Id., de Potent., q. 5, a. 1, ad 6.

III. APPENDICE AU L. III, C. II.

La Charité.

Voici la belle analyse que le docteur Angélique a faite de la *Charité*, dans son 3e livre sur les Sentences (D. 27, q. 2, a. 1).

Après avoir montré que l'*amour* peut se trouver dans la partie sensitive aussi bien que dans la partie spirituelle de l'homme, l'Ange de l'École poursuit en ces termes. « Secundum quod invenitur in appetitu sensitivo proprie dicitur *amor*, eo quod passionem importat ; secundum quod autem invenitur in intellectiva parte, dicitur *dilectio*, quae electionem includit, quae ad appetitum intellectivum pertinet. Nihilominus nomen *amor* etiam ad superiorem partem transfertur, nomen autem *dilectionis* ad inferiorem, nunquam.

Omnia autem alia nomina quae ad amorem pertinere videntur, vel includuntur ab istis, vel includunt ea quasi addentia aliquid supra dilectionem et amorem. Quia enim amor unit quodammodo amantem amato ; ideo amans se habet ad amatum quasi ad seipsum, vel ad id quod est de perfectione sui. Ad seipsum autem et ad ea quae sui sunt, hoc modo se habet, ut primo velit sibi praesens esse quidquid de perfectione sua est : et ideo amor includit concupiscentiam amati, qua desideratur ejus praesentia. Secundo, homo alia in seipsum retorquet per affectum, et sibi appetit quaecumque sibi expediunt ; et secundum quod hoc ad amatum efficitur, amor *benevolentiam* includit, secundum quam aliquis amato bona desiderat. Tertio, homo ea quae sibi appetit, operando sibi acquirit ; et secundum quod hoc ad alium exercetur, *beneficentia* in amore includitur. Quarto, homo ea quae sibi

bona videntur, implere consentit ; et secundum quod hoc ad amicum fit, amor *concordiam* includit, secundum quam aliquis consentit in his quae amico videntur...

Amor tamen super quatuor praedicta aliquid addit, scilicet quietationem appetitus in re amata, sine qua quodlibet quatuor praedictorum esse potest. Sunt etiam quaedam quae super dilectionem vel amorem aliquid addunt. *Amatio* enim addit super amorem quasi intensionem quamdam amoris, quasi fervorem quemdam. *Amicitia* vero addit duo : quorum unum est societas quaedam amantis et amati in amore, ut scilicet mutuo sese diligere sciant ; aliud est, ut ex electione operentur, non tantum ex passione. Unde dicit Philosophus quod amicitia similatur habitui, amatio autem passioni.

Sic ergo patet quod amicitia est perfectissima inter ea quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens. Unde in genere hujusmodi ponenda est charitas quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, et Deus hominem : et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum, ut I Joannis I : Si in luce ambulamus, sicut et ipse in luce est, societatem habemus ad invicem ».

A cette doctrine, contenue dans le corps de l'article, il convient d'ajouter les réponses faites par le saint docteur à quelques objections qu'il se propose au même endroit : car elles sont le complément de l'analyse précédente.

« Ad octavum dicendum, quod amicus non tantum diligit amicum ad quem amicitiam habet, sed omnia quae ad ipsum pertinent, quamvis ab illis non ametur, sicut filios ejus, fratres et hujusmodi. Similiter et charitas diligere facit principaliter Deum qui amantes se amat, et in amando praevenit homines, in quantum illius sunt : unde quod dicitur quod amicitia est redamantium, intelligitur quantum ad eos inter quos est principaliter amicitia. Et ideo potest esse charitas ad inimicos.

« Ad nonum dicendum, quod in quantum homines per charitatem *deiformes* efficiuntur, sic sunt supra homines,

et eorum conversatio in cœlis est ; et sic cum Deo et angelis (ad quos amicitiam habent) conveniunt, in quantum ad similia se extendunt.

Ad decimum dicendum, quod amicitia dicitur esse non latens, non quod per certitudinem amici amor cognoscatur, sed quia per signa probabilia amor mutuus habentium colligitur ; et talis manifestatio potest esse de charitate, in quantum per aliqua signa potest (quis) probabiliter aestimare se habere charitatem.

Ad undecimum dicendum, quod amicitia vera desiderat videre amicum, et colloquiis mutuis gaudere facit, ad quem principaliter est amicitia ; non autem *ita quod delectatio quae est ex amici visione et perfruitione finis amicitiae ponatur*, sicut est in *amicitia delectabilis* ». Ailleurs, il avait écrit dans le même sens : « Quamvis cuilibet naturae creatae agenti ex sua actione proveniat aliquod commodum, non tamen oportet quod illud commodum sit intentum, ut patet in amicitia honestorum » (II, D. 3, q. 3, art. un., ad 3). Et dans le corps du même article : « Hoc autem de ratione amicitiae est quod, quamvis habeat delectationes et utilitates annexas, non tamen ad has oculus amantis respicit, sed ad bonum amatum ; ergo in corde amantis praeponderat bonum amatum omnibus utilitatibus vel delectationibus quae consequentur ex amato ».

Comment Dieu nous aime :

« Dilectio Dei ad nos secundum effectum indicatur. Cum enim ipse, quantum in se est, ad omnes aequaliter se habeat, secundum hoc aliquos dicitur diligere, secundum quod eos participes suae bonitatis facit. Ultima autem et completissima participatio suæ bonitatis consistit in visione ipsius, secundum quam ei convivimus socialiter quasi amici, cum in ea suavitate beatitudo consistat : unde illos dicitur simpliciter diligere quos admittit ad dictam visionem, vel secundum rem, vel secundum causam, sicut patet in illis quibus dedit Spiritum sanctum quasi pignus illius visionis.

Dicendum quod omnes creaturas diligit quantum ad aliquem modum, quo communicat eis bonitatem suam ; sed illas dicitur simpliciter diligere, quibus seipsum videndum communicat, Joan., XIV : Ego diligam eum et manifestabo ei meipsum.

Sicut Deus dicitur diligere creaturas quando jam sunt, in quantum eis *actu* suam bonitatem communicat, quas antequam essent, dilexit *secundum propositum* communicandi eis suam bonitatem ; ita etiam dicitur Deus homines dilexisse secundum propositum concedendi hominibus suam visionem : ex qua dilectione Filium dedit. Sed per mortem Filii dilexit eos quasi actualiter ad visionem sui admittens, remoto impedimento quod nos a visione Dei impediebat ». S. Thom. in III, D. 19, q. 1, a. 5 in corp. et ad 1.

IV. APPENDICE AU L. III, C. IV.

Que l'âme est le sujet immédiat de la grâce sanctifiante

Voici les preuves qu'en apportait Gilles de Rome (Ægidius Columna Roman), le plus brillant disciple de saint Thomas.

« Respondeo dicendum secundum quosdam : gratia perficit primo potentiam animae, et perficiendo potentiam, perficit essentiam. Sed istud stare non potest : quia ipsum esse spirituale quod habet homo, habet a gratia, juxta illud Apostoli ad Cor. *Gratia Dei sum id quod sum ;* et quia ipsum esse spirituale habemus a gratia, cum esse respiciat essentiam secundum Augustinum, sicut posse respicit potentiam, rationabilius ponitur gratia in essentia quam in potentia.

Possumus autem quadruplici via declarare quod gratia sit in essentia animae immediate : prima via, prout gratia comparatur ad spiritualem generationem ; secunda, prout comparatur ad operationem ; tertia, prout comparatur ad imaginem Dei ; quarta, prout comparatur ad ipsum Deum.

Prima via sic patet : Philosophi enim, quia non posuerunt virtutes nisi acquisitas per actus, cum agere sit ab ipsa potentia immediate, non potuerunt ponere virtutes nisi perficientes potentias : unde non posuerunt virtutem nos generantem, sed solum nos perficientem. Sed Christus dicit nos generatos esse per aquam et per Spiritum sanctum, ut habetur Joan. Et ibidem dicitur. « Quod natum est ex carne, caro est ; quod natum est ex Spiritu, spiritus est. » Sicut ergo caro carnem procreat, ita quoque Spiritus spiritum parit, ut dicit Aymo, illud verbum exponens. Sed ista generatio est per gratiam et per ho-

norem : per gratiam enim generamur filii Dei, et ex hoc honorabiles apparemus. Sicut igitur non dicitur aliquid generari naturaliter, nisi accipiendo substantiam et naturam ; ita non dicetur aliquid generari spiritualiter secundum animam, nisi accipiendo aliquid spirituale in ipsa substantia animae et natura. Est enim generatio via in esse, sicut corruptio est via in non esse. Sicut ergo per generationem naturalem accipimus esse naturale, ita per generationem spiritualem accipimus esse spirituale. Et quia talis generatio est per gratiam, ideo per gratiam habemus esse spirituale : propter quod bene ait apostolus : « Gratia Dei sum id quod sum. » Sicut ergo esse naturale est ab essentia animae, sic illud a quo est in nobis primum esse spirituale cujusmodi est gratia, oportet quod ponatur in ipsa essentia animae.

Secunda via ad hoc sumitur prout gratia comparatur ad operationem. Et hanc viam innuit Dionys., de Eccl. Hier., c. 2, dicens : « Si enim essendi divine est divina generatio, nequaquam quis noscat a Deo aliquid operari, quia neque esse in Deo habuit. Nam et servos, humane dicimus, existere convenit primum, deinde operari. » Et subdit (Dionys.) : « Illud autem solum illa operatur, aut patitur in quibus essentiatum est. Nullus ergo habet esse divine, nisi sit in eo divina generatio. » Quod confirmat viam primam... Quod vero subdit quod nequaquam aliquis noscat a Deo operari qui nequaquam habuit divinum esse, tangit viam secundam, videlicet quod gratia sit in essentia animae, prout gratia comparatur ad operationem. Sicut ergo non potest aliquid habere operationem talem, nisi habeat esse tale, sic non possumus habere operationem divinam, nisi habeamus esse divinum. Virtutes ergo theologicae quae sunt in potentiis animae et faciunt operationes divinas, cujusmodi sunt fides, spes et caritas, non possunt facere illas operationes, nisi habeamus esse divinum, quod est per gratiam. Sicut ergo illae virtutes sunt in potentiis per quas spiritualiter agimus, ita gratia est ipsa in essentia animae per quam spiritua-

liter sumus. Quod vero subdit Dionysius, solum illa aliquid operatur aut patitur in quibus essentiatum est, potest referri ad confirmationem hujusmodi secundae viae. Nam nec agere nec pati possumus spiritualiter, nisi simus essentiati spiritualiter ; et quia spiritualiter essentiamur per gratiam, quae dat spirituale esse, non diceremur essentiati per gratiam, nisi in ipsa essentia animae fundaretur gratia.

Tertia via ad hoc idem potest sumi prout gratia comparatur ad imaginem : nam super illum locum psalmi : signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ; distinguit Glo. imaginem creationis et recreationis. Sicut ergo imago creationis est in una essentia animae et in tribus potentiis, quia homo creatus est ad imaginem Dei, et in eo est una essentia animae et tres potentiae vel tres vires, sicut in Deo est una essentia et tres personae ; sic in homine est imago recreationis, prout gratia est in essentia animae, et tres virtutes theologicae sunt in tribus potentiis, vel in tribus viribus animae. Ut ergo imago recreationis quae est per gratiam, fidem, spem et charitatem, respondeat imagini creationis, debemus gratiam ponere in essentia, a qua est spirituale esse ; fidem autem, spem et charitatem, per quas spiritualiter operamur, debemus ponere in potentiis, vel viribus animae.

Quarta via ad hoc idem sumi potest, prout gratia comparatur ad Deum, a quo infunditur. Differt enim operatio Dei ab operatione naturae, quia natura primo inducit accidens, et inducendo accidens inducit substantiam. Cujus ratio est, quia in naturalibus immediate agens est accidens, vel est aliqua virtus quae est accidens. Quia secundum Commentat, nunquam a substantia egreditur aliqua immediata operatio sine virtute. Deus autem e converso : cum creare sit proprium ipsius Dei, creando res, primo inducit naturam, postea in naturam producit accidentia naturalia ; et si non fuit ibi prioritas temporis (quia creatio nonnisi in instanti fieri potest), fuit ibi prioritas originsi. Sicut ergo Deus in actu creationis

prius producit naturam et essentiam rei, postea producit accidentia propria et naturalia rei ; sic in actu recreationis prius perficit essentiam animae per gratiam, et postea perficit naturales virtutes et naturales potentias per virtutes ». Ægid. Rom. in II D. 26, q. 1, a. 3.

V. APPENDICE AU L. VI, C. 6.

Le Saint-Esprit a-t-il en propre un rôle de forme dans la sanctification ? Doctrine des Pères latins et grecs

Revenons sur la question traitée dans le chapitre 6 du sixième Livre pour en compléter la solution.

Dans le but d'assurer au Saint-Esprit un mode d'union propre et singulièrement personnel, Petau et les auteurs qui l'ont suivi, relèvent avec insistance quelques formules des Pères qui leur semblent démonstratives. A leur avis, nombre d'expressions attribuent à l'Esprit-Saint, dans l'œuvre de notre sanctification, le rôle de *forme*. C'est là ce qui distingue son influence de celle du Père et du Fils, et ce pourquoi les saintes Écritures nous le présentent si constamment comme le principe de l'adoption divine.

1. — Avant d'examiner si les termes employés par les Pères sont de nature à favoriser les idées qu'on prétend appuyer de leur suffrage, rappelons quelques notions philosophiques absolument indispensables pour résoudre le problème en question. Le mot « *forme* » signifie, dans son acception la plus large, ce qui est le principe déterminant d'une chose, en d'autres termes, ce qui donne à cette même chose ou son être, ou son complément et sa perfection (1). Mais comme il y a différentes manières de donner aux choses leur être, leur perfectionnement et leur détermination, de là vient aussi que le nom de forme n'a pas toujours et partout la même signification particulière.

(1) « Omne completivum alicujus est sicut forma ejus ». S. Thom., IV, D. III, a. 1, in corp.

Elle sera forme *informante* ou forme intrinsèque, quand elle appartiendra par elle-même et par sa réalité propre au sujet qu'elle perfectionne et détermine. Ainsi, pour me servir d'un exemple, l'âme est la forme intrinsèque du corps humain ; car elle est partie constitutive et déterminante de ce même corps : constitutive, parce que la matière sans elle n'est pas un corps humain ; déterminante, parce qu'elle est principe d'unité spécifique et de vie dans le composé qui résulte de sa combinaison avec la matière. Ainsi, pour employer un autre exemple qui se rapproche plus du sujet de notre étude, la grâce sanctifiante joue dans les enfants de Dieu le rôle de *forme informante,* puisque c'est en entrant comme une qualité dans leur substance qu'elle les fait à la ressemblance surnaturelle de Dieu. Autre toutefois est la forme qui est l'âme humaine, autre la forme qui est la grâce : celle-ci n'est ni ne peut être qu'une forme accidentelle, tandis que celle-là, composant avec la matière une nouvelle substance, est par là même une forme substantielle.

Mais toute forme n'est pas *intrinsèque* à l'être *formé.* C'est pourquoi les philosophes et les théologiens nous parlent encore de forme *efficientes*, de formes *assistantes* et de formes *exemplaires.* Supposons un pur esprit qui par son action sur un être y produise une perfection distincte de sa réalité propre : cet esprit est une forme *efficiente* ; il sera, de plus, forme *assistante*, si la perfection dont il est cause, demande la continuité de sa présence et de son influence. Quant à la forme *exemplaire*, je ne saurais mieux la décrire que par un texte où le docteur Angélique enseigne « qu'il faut distinguer une double forme exemplaire. Par l'une, on signifie seulement le modèle sur lequel on fait une chose : ainsi nous disons que tels ou tels objets considérés en eux-mêmes sont la forme exemplaire du tableau qui les représente. A la forme, envisagée dans cette acception plus large, la ressemblance suffit. Par l'autre, on désigne, non plus un modèle simplement reproduit dans une œuvre d'art, mais un modèle

qui par sa participation donne l'être à cette œuvre. Ainsi, disons-nous que la bonté divine est la forme exemplaire de toute bonté, et la sagesse divine, la forme de toute sagesse » (1), parce qu'elles sont à la fois modèle et principe efficient de sagesse et de bonté.

Ces notions une fois posées, demandons aux théologiens qui nous reprochent d'amoindrir le rôle du Saint-Esprit dans la constitution de notre être surnaturel, en quel sens ce divin Esprit est la forme de notre sainteté, ou, ce qui revient au même, de notre filiation adoptive. Serait-il une forme *informante*, et proprement intrinsèque à l'homme justifié ? S'ils le prétendaient, je leur opposerais le saint Concile de Trente qui, parlant de ce genre de forme, assigne expressément à la justification pour *forme unique* la justice produite en nous par Dieu, c'est-à-dire la grâce sanctifiante (2). Je rappellerais encore que, dans leurs réfutations des erreurs eutychiennes, les Pères et la théologie traditionnelle ont constamment enseigné que, si la notion de forme intrinsèque convient à la nature de l'âme, substance incomplète, elle répugne absolument à celle de Dieu (3).

Du reste, à vrai dire, telle ne fut jamais la pensée des théologiens catholiques dont nous examinons la doctrine. A Dieu ne plaise qu'ils aient rêvé l'union de la créature et du Saint-Esprit dans l'unité de substance, et que l'Esprit de Dieu soit exactement pour eux ce que l'âme est au corps de l'homme. Mais je me demande alors comment il peut être appelé forme *intrinsèque*, puisqu'il ne saurait avoir ce qui fait cette forme.

Au contraire, on comprend fort bien qu'il soit non seulement forme efficiente, mais encore forme *assistante* et forme *exemplaire*. Forme *assistante* : car il est dans l'âme des enfants adoptifs comme l'Esprit du Fils, et c'est de ce

(1) S. Thom. in III, D. 27, a. 4, q. 2, sol. 3, ad 1.

(2) Concil. Trid., sess. VI, cap. 7.

(3) S. Thom., 3 p., q, 2, a. 1 ; col. IV, c. Gent., c. 35.

sanctuaire intime qu'il les dirige, les illumine et les meut, en un mot, qu'il met en œuvre l'activité surnaturelle dont il les a dotés. Forme *exemplaire* : car la grâce, forme créée des mêmes enfants, est une participation de sa nature, et la charité qu'il répand dans leurs cœurs, les assimile spécialement à sa personne. Or, en tout cela je trouve l'appropriation tant de fois constatée ; mais, sauf les caractères personnels qui la réclament, je ne vois rien qui soit exclusivement propre à l'Esprit-Saint, puisque la nature dont la grâce est une participation, est commune aux trois personnes, et que cette nature est essentiellement l'amour infini.

C'est là, si je ne me trompe, la pensée des Pères, quand soit en termes exprès, soit d'une manière équivalente, ils nous présentent le Saint-Esprit comme la forme des enfants d'adoption.

2. — Pour commencer par ceux de l'Église latine, montrons-le de saint Augustin, qui résume en ce point tous les autres. Qui ne connaît le passage d'une si haute éloquence où cet incomparable docteur explique le concept qu'il s'est fait des idées platoniciennes? « Ces idées qui sont, en vérité, les formes principales, les raisons éternellement et parfaitement immuables des choses ; formes non formées de toute créature, et par conséquent, formes éternelles, éternellement contenues dans l'intelligence de Dieu. Elles ne connaissent ni commencement, ni changement, ni fin ; c'est pourtant sur elles qu'est formé tout ce qui peut commencer et finir, tout ce qui naît et meurt. Et c'est par leur participation que se fait tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit » (1). En guise de commentaire, je reproduirai la remarque faite par saint Bonaventure sur ces paroles de saint Augustin. « Il faut dire qu'il y a deux sortes de formes : la forme qui est dans les choses comme une perfection intrinsèque, et la forme exemplaire. Dans ce texte, Augustin, donnant aux *idées*

(1) S. August. L. *de Divers. quæst.* LXXXII. q. 46.

le nom de *formes*, entend parler de formes *exemplaires*... Or toute forme est d'une certaine manière la cause de ce qui est formé par elle ou sur elle ; que cette formation se fasse ou par *inhésion* comme pour les formes intrinsèques, ou par imitation, comme pour les formes exemplaires » (1).

Voilà certes une grande lumière pour interpréter les textes où le Saint-Esprit porterait le nom de forme, et les ramener à leur véritable signification. Mais nous trouverons bien d'autres secours. On se rappelle que, au jugement du Maître des Sentences, la charité par laquelle nous aimons Dieu, n'est pas une vertu créée, mais le Saint-Esprit. C'est ce qu'il croyait pouvoir démontrer par l'autorité de saint Augustin, quand ce Père appelle Dieu la *dilection* ou la charité.

Rien de clair et de précis comme les textes où tous les grands maîtres du XIII[e] siècle ont montré combien cet appel était vain. « L'essence divine, écrit le docteur Angélique, est charité comme elle est sagesse et comme elle est bonté. On peut dire que nous sommes bons par la bonté qui est Dieu, et sages par la sagesse qui est Dieu, parce que la bonté qui nous rend formellement bons, et la sagesse qui nous rend formellement sages, sont une participation de la divine sagesse et de la divine bonté. On peut dans le même sens dire encore : la charité par laquelle nous aimons le prochain, est la charité qui est Dieu, parce qu'elle est une participation de la charité divine. Ces manières de parler étaient familières aux Platoniciens, dont saint Augustin avait beaucoup étudié les ouvrages ; et c'est pour ne pas y avoir pris garde, que plusieurs ont trouvé dans ses paroles une occasion d'erreur » (2).

C'est par suite d'une semblable inadvertance que d'autres ont fait du Saint-Esprit, sainteté subsistante, la

(1) S. Bonav., I, D. 35, a. 2, ad 1.

(2) S. Thomas, 2. 2, q. 23, a. 2, ad 1.

forme de notre justification, confondant la forme archétype avec la forme informante, comme le Maître des Sentences prêtait à la charité substantielle le rôle de l'habitude accidentelle de la charité.

Et ce n'est pas là, du reste, une manière de voir particulière à saint Thomas. Albert le Grand n'avait pas autrement combattu que son immortel disciple l'abus fait par Pierre Lombard et ses partisans de la doctrine augustinienne. Écoutons-le tout d'abord distinguer une double dilection : « l'une, première forme de l'amour, et l'autre, *copie* de cette forme ». « De même, ajoute-t-il, qu'il y a une lumière répandue sur toutes les âmes par laquelle, comme par un premier principe exemplaire, nous jugeons de tout vrai ; de même encore qu'il y a un bien suprême, fin dernière, règle et mesure de tout autre bien, ainsi y a-t-il une charité répandue dans toutes les âmes saintes par l'Esprit-Saint qui nous a été donné, cause exemplaire de tout amour, à qui toute dilection et toute charité créée se rapporte ; tellement que la charité créée n'est charité qu'autant qu'elle lui ressemble ; plus grande ou plus petite, suivant la mesure de sa ressemblance. Et cette charité, c'est le Saint-Esprit, par lequel, comme par un premier principe *efficient, exemplaire et quasi-formel*, nous aimons Dieu et le prochain... Cependant, n'allons pas croire que l'*habitude* ou l'acte par lequel nous aimons nos frères et Dieu, soit l'Esprit-Saint : car l'habitude (*habitus*) est une qualité qui perfectionne la puissance d'aimer à la façon d'une nature formelle... » (1).

Cette expression « principe quasi-formel », qui pourrait tout au plus signifier par elle-même ce que nous disions tout à l'heure de la forme assistante (2), n'est pour Albert le Grand qu'une détermination des mots qui précèdent :

(1) Albert. M., t. XVII, in 1 p. Tr. VIII, q. 27, m. 3.

(2) Forme assistante, mais plus intime que ne pourrait être aucun agent créé : car l'opération du Saint-Esprit, inséparable de sa présence, va jusqu'à la substance même de l'âme, et jusqu'au centre des facultés spirituelles.

il est, en effet, de ceux qui rapportent la cause exemplaire à la cause formelle. C'est d'ailleurs ce que démontre la suite du texte, où le docte scolastique interprète la pensée de saint Augustin, faussée par le Maître des Sentences. « Saint Augustin dit, il est vrai, que qui aime la dilection aime Dieu ; mais il parle de la première et souveraine Dilection, non pas de la seconde... Or l'Esprit-Saint est en nous la première forme de la dilection... et notre dilection à nous, qu'on l'envisage ou comme habitude ou comme acte, est l'image de cette Dilection suprême. Et c'est à celle-ci qu'il faut appliquer ce que Boèce a écrit au livre de la Trinité : Les formes premières et *séparées* sont excellemment les formes véritables ; celles qui forment les autres et *restent en dehors*, comme l'enseigne Platon ; celles enfin qui préexistent aux choses formées. Quant aux formes imprimées dans la matière, ce sont moins des formes que l'image et la copie des formes véritables » (1). Qui ne reconnaît là l'idée de saint Thomas et de saint Augustin ? Oui, le Saint-Esprit est une forme ; comme la vie, comme la bonté, comme la sagesse, comme l'être, comme, en un mot, tout ce qui est en Dieu l'exemplaire et l'archétype sur lequel et par lequel Dieu fait tout ce qu'il fait, dans l'ordre de la nature, de la grâce et de la gloire (2).

Nous avons entendu saint Thomas expliquer par suite de quelle méprise les expressions platoniciennes de saint

(1) A ceux qui prétendaient éliminer l'*habitude* de la charité, sous prétexte que le Saint-Esprit est ce *par quoi* nous aimons Dieu, saint Bonaventure répondait : « Istud quo diligimus Deum, tripliciter est accipere : aut quo diligimus *effective* (i. e. ut principio efficienti charitatis actum), et sic charitas sive amor est Trinitatis, et Spiritus sancti *appropriate*. Aut quo diligimus *exemplariter*, et sic Spiritus sanctus est unio Patris et Filii et nexus amborum et unitas, ad cujus imitationem nos nectit, (i. e. Spiritus S. est quo diligimus, quatenus est causa exemplaris nostræ charitatis)... Aut quo diligimus *formaliter*, et sic animi affectio. » S. Bonav., I, D. 17, p. 1, a. 1, q. 1. Cf. *ibid.* expositionem textus Magist. Dub. V.

(2) Alb. Magn., *ibid.*

Augustin peuvent devenir une cause d'erreur. Ce n'est pas seulement dans la question de la charité qu'elles ont eu pareil résultat. L'histoire du Protestantisme nous en présente un exemple bien frappant dans l'hérésie d'Osiandre sur la *justification*. Osiandre ne craignit pas de rompre d'une manière éclatante avec la doctrine commune des réformés, sur la justification par la foi. Pour lui, la justice en vertu de laquelle nous sommes formellement justes devant Dieu, est Dieu lui-même ; Dieu qui demeure en nous, Dieu qui est un avec sa justice et qui l'a fait nôtre en se donnant à nous (1). Il n'a pas de peine à trouver, chez saint Augustin, des textes qui semblent à première vue favoriser cette manière de voir. Mais ce qu'il n'a pas remarqué, c'est l'explication que le grand docteur donne lui-même et que nous avons rapportée (2).

Si je ne me trompe, ce fut aussi la principale méprise des philosophes, communément désignés sous le nom d'Ontologistes. Ils prétendaient que le premier objet de la connaissance humaine est Dieu lui-même ; non pas Dieu vu face à face, tel qu'il est dans son insondable mystère, et tel que nous le contemplerons pendant l'éternité bienheureuse ; mais Dieu considéré comme l'être en soi, Dieu lumière où s'allume toute lumière, et vérité, source et mesure de toute vérité. Eux aussi cherchaient leur principal appui dans les œuvres de saint Augustin. N'a-t-il pas dit de Dieu qu'il est la lumière des esprits et des objets de notre connaissance : « *lumen mentium et rerum cognoscendarum* » ; et que c'est dans « l'immuable vérité qui domine toute intelligence », que nous contemplons tout vrai ? Fortes et magnifiques expressions qui vont à un but tout autre qu'à celui d'affirmer l'appréhension immédiate de l'être divin, pendant la vie présente. En effet, ce que saint Augustin veut dire, c'est que toute la lumière intellectuelle des créatures, et toute la

(1) Cf. Dœllinger. La Réforme. Paris. 1849. T. 1. p. 373 et suiv.
(2) Cf. L. II, c. 1. T. 1, p. 83, 84.

vérité des principes et des choses, ont leur raison d'être en Dieu, parce qu'elles sont une participation de la lumière et de la vérité souveraine, archétype et forme exemplaire de toute intelligence et de toute vérité.

Je ne sais si le saint docteur ne semblerait même pas incliner vers une certaine forme de panthéisme, pour peu qu'on mît en oubli le caractère platonicien de son langage. N'a-t-il pas encore écrit mainte phrase, comme celle que je prends dans ses livres sur la Trinité ? « Ceci est bon, et cela est bon. Otez ceci et cela ; et, si vous le pouvez, voyez le bon lui-même, et vous verrez Dieu, bon par lui-même et non par un autre bon ; Dieu, le bon de tout bon » (1). N'est-ce pas insinuer assez clairement que, la bonté divine étant ce par quoi toute chose est bonne, cette bonté doit entrer dans l'essence même, disons mieux, doit être l'essence de toute nature existante ? Oui, répond saint Thomas, si l'on oublie que Dieu est par essence le premier être et le bien suprême, et que, par conséquent, tout ce qui existe en dehors de lui, n'a ni être ni bonté propre, sans participer à la perfection divine, c'est-à-dire, sans l'avoir pour premier principe, non pas *formel, mais exemplaire, efficient et final.* Et c'est là seulement ce que Augustin prétend affirmer (2).

Je ne pense pas que, ces explications une fois comprises, on puisse encore se réclamer de l'autorité de saint Augustin pour contredire la doctrine scolastique sur le rôle du Saint-Esprit dans l'œuvre de notre adoption. Cela est d'autant plus vrai que les textes augustiniens, mis en avant, ne font aucune mention spéciale du Saint-Esprit. Par conséquent, s'il fallait admettre la conclusion qu'on en veut tirer, ce rôle exagéré de forme ne serait pas plus applicable au Saint-Esprit qu'au Fils et qu'au Père.

(1) S. August., de Trinit., L. VIII, c. 3. « Bonum hoc et bonum illud ; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni ».

(2) S. Thom., 1 p., q. 6, a. 4, cum parall.

D'autres expressions du même saint docteur, loin d'infirmer notre jugement, en seront une éclatante confirmation. Telle est, par exemple, la formule suivant laquelle Dieu, dans l'ordre de la grâce, est à l'âme ce que l'âme elle-même est au corps. Séparez, dit ce Père, l'âme du corps qu'elle anime, c'est la mort : car l'âme est sa vie. Séparez Dieu de l'âme, c'est aussi la mort : car la vie de l'âme, c'est Dieu. Donc, a-t-on voulu conclure, saint Augustin reconnaît au Saint-Esprit une autre fonction que celle de forme assistante ou de forme exemplaire. Remarquons encore ici que la conclusion va trop loin, quand elle applique au Saint-Esprit ce qui n'est affirmé généralement que de Dieu. Du reste, il y a longtemps que ces textes ont, à l'occasion des opinions de Pierre Lombard, reçu leur interprétation véritable, je veux dire une interprétation qui s'harmonise avec la pensée des Scolastiques, tout en restant conforme à la doctrine de saint Augustin.

Ni saint Bonaventure, ni le docteur Angélique ne nous permettent de l'ignorer, tant ils l'ont établie clairement dans leurs ouvrages. « Il y a, dit le docteur Séraphique, entre le rapport de l'âme au corps et le rapport de Dieu à l'âme une similitude incontestable avec une différence très importante. Similitude incontestable : car Dieu et l'âme sont cause efficiente. Différence très importante aussi : car l'âme est la cause formelle du corps, et c'est pourquoi elle le vivifie par elle-même immediatement, puisqu'il n'y a pas d'intermédiaire entre la matière (le sujet) et la forme qui l'actue... Mais Dieu ne peut être pour l'âme qu'une forme exemplaire : et c'est ce qui fait qu'une autre forme est indispensable pour lui donner l'être et la vie de la grâce » (1). Un peu plus loin, il ajoute encore : « Comme il appartient à la grâce de réformer et de vivifier les âmes, il faut nécessairement qu'il y ait en elles un principe qui les informe et d'où

(1) S. Bonav. in II. D. 26. q. 1, a. 1. ad 5.

viennent ces effets. Or, bien que Dieu soit forme exemplaire, il ne peut en aucune sorte être une forme *perfectionnante. Deus nullo modo potest esse forma perficiens.* Donc, outre le Don incréé qui est Dieu, il est nécessaire d'admettre dans l'âme le don créé de la grâce » (1).

Saint Thomas n'est pas d'un autre avis, comme le prouve l'interprétation qu'il donne de la même comparaison. « L'âme, dit-il, est pour le corps non seulement une cause agissante, en tant qu'elle est son moteur, mais encore une cause formelle : car c'est par elle formellement que vit le corps, pour autant que vivre signifie l'être des vivants. Mais Dieu n'est ni pour l'âme ni pour la volonté ce par quoi elles puissent formellement vivre. On l'appelle la vie de l'âme pour exprimer qu'il est le principe qui influe exemplairement en elle la vie de la grâce. *Deus autem non est forma animae vel ipsius voluntatis qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi* » (2).

Qu'est-ce que le Verbe de Dieu? « Une forme non formée, la forme de toutes les formes; forme immuable, sans déchéance, sans défaut; forme qui échappe au lieu comme au temps; forme qui surpasse tout, qui existe en tout, fondement sur lequel reposent toutes choses, sommet et faîte qui les domine toutes. Si vous dites que tout est en lui, vous ne mentez pas : car il est écrit : « Vous avez tout fait dans la sagesse. Donc tout est en lui; et pourtant, parce qu'il est Dieu, tout est sous lui » (3). Voilà comment Dieu est forme et vie, dans la doctrine augustinienne, et comment aussi nous sommes bien loin des exagérations prêtées à l'incomparable docteur.

J'entends qu'on me fait une objection. Si Dieu n'est la vie de l'âme que parce qu'il est la cause exemplaire et

(1) Id., *ibid.*, q. 2.

(2) S. Thom., I, D. 17, q. 1, a. 1. ad 2; col. 1. 2, q. 110, a. 1, ad 2. Cf. L. II, c. 4, t. I, p. 113 et suiv.

(3) S. August. Serm. 117, *de verbis Evang. Joan.* I, n. 3.

l'archétype efficient de la vie surnaturelle, ou de la grâce créée, principe de cette vie, pourquoi ne serait-il pas non plus la vie naturelle de tout être raisonnable et même des corps animés? Car, là aussi, je rencontre une vie dont il est l'archétype, puisqu'elle est à la ressemblance de la sienne et produite par lui? L'objection ne tient pas devant une simple remarque. C'est que cette vie *naturelle* de l'homme ou du corps est loin d'être la participation que nous admirons dans l'ordre de la grâce. Là, je ne vois qu'une ombre de la vie divine ; ici, la même vie se manifeste et se *livre avec son caractère propre* : car, quiconque porte en soi la grâce sanctifiante, entre en communion de ce qu'il y a de plus profond et de plus intime dans la nature même de Dieu (1), devenu capable de le contempler un jour face à face, et l'aimant déjà de cet amour de charité dont le Saint-Esprit est personnellement l'archétype infini. Nous avons donc le droit de conclure que ni saint Augustin ni les docteurs de l'Église latine ne favorisent la théorie qu'on nous oppose sur le rôle spécial du Saint-Esprit.

3. — En est-il ainsi des Pères orientaux? Non, répondent plusieurs théologiens modernes (2). Nous vous accorderons, si vous le voulez, que la grande Scolastique a parfaitement rendu les idées des Pères d'Occident ; mais étrangère, comme elle l'était généralement, aux œuvres de l'Église orientale, elle n'a pu interpréter ces dernières avec un égal succès. Au fond, c'est la même croyance dans l'une et l'autre Église; mais l'Orient, plus familiarisé avec les sources apostoliques en a mieux pénétré les profondeurs. Je n'examinerai pas ce que cette dernière affirmation pourrait avoir d'étrange, quand on se rappelle où Pierre a fondé son siège et celui de la doctrine. Mieux vaut aborder directement la question présente, et demander une seconde fois aux docteurs orientaux, quelles idées

(1) Sup. L. II, c. 2. t. I, p. 95. sqq.

(2) Par exemple, Scheeben, Dogmatique, t. 3, L. 3, n. 841, sqq.

ils se sont faites du rôle de l'Esprit-Saint dans l'œuvre de notre adoption divine

Ou je me trompe fort, ou ces idées sont partout celles-là mêmes que nous avons rencontrées chez leurs frères de l'Église latine. Je l'ai déjà fait remarquer, les Orientaux, bien qu'ils emploient aussi les mots abstraits, ont plus souvent peut-être recours aux images empruntées à la nature sensible. Or, parmi les images au moyen desquelles ils représentent l'influence du Saint-Esprit, j'en trouve trois ou quatre principales, et chacune va directement à nous montrer un plein accord entre eux et la solution scolastique.

Il suffira de les rappeler brièvement, puisque je les ai déjà rapportées textuellement dans le second livre de cet ouvrage (1). C'est d'abord l'image du soleil et de sa lumière. Est-ce que le soleil éclaire formellement les corps de son propre foyer ; et n'est-ce pas plutôt parce qu'il est la source d'où partent les rayons qui font leur splendeur ? Du reste, le texte de saint Basile où nous avons pris cette comparaison, ne peut nous laisser aucun doute sur la pensée de son auteur. Qu'on le relise, et qu'on en médite surtout la conclusion. Après avoir enseigné que la vie, l'immortalité, la sainteté sont les gages apportés par l'Esprit-Saint, à son entrée dans une âme, le saint docteur poursuit : « Sous la *motion* de cet Esprit divin, l'homme n'est plus un animal raisonnable ; le voilà devenu saint... car avec lui et de lui nous viennent tous les dons de la grâce... Mais en lui, rien d'accidentel ni d'emprunté comme en nous. Comme Esprit de Dieu, émanant de Dieu, il possède éternellement tous les biens : il en a le premier principe en lui-même, ce principe qui est la propre source d'où lui-même émane. Et lui-même est la source des biens que nous avons énumérés. Or l'Esprit qui jaillit du cœur de Dieu, est *subsistant* ; et ce qui découle de l'Esprit est un *produit de son opération*.

(1) Cf. L. II, c. 1. T. I, p. 80 et suiv.

Quod ex Deo manat ad intra est subsistens; quae vero ex eo manant, ipsius sunt operata (1). »

C'est encore la comparaison avec un artiste qui reproduit sa propre image sur la toile ou dans le marbre. Qui dira que le peintre et le sculpteur sont la cause formelle ou de leur portrait ou de la statue qui les représente ? Pour moi, je ne trouve ici qu'un principe à la fois efficient et exemplaire, auquel participent la pierre et le tableau.

C'est aussi l'image du sceau appliqué sur la cire ; image et comparaison si chère à ces docteurs qu'ils y reviennent à tout instant dans leurs écrits. N'en soyons pas surpris : l'Esprit-Saint lui-même la leur avait apprise. « En Jésus-Christ, dit saint Paul aux fidèles d'Éphèse, vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint qui vous fut promis (2). » Ici encore, nulle trace de forme informante ; et, si nous voulons parler de forme, le sceau n'est ni ne peut être qu'une forme exemplaire dans la plénitude du sens qu'il faut donner à ce mot ; non seulement modèle, mais modèle qui se reproduit lui-même en son empreinte.

Ainsi, disent les Pères, l'Esprit-Saint, pénétrant jusqu'à la substance de nos âmes, s'applique sur elles et, par cette application de lui-même, y grave l'empreinte créée de sa propre substance ; et par là nous sommes transformés à l'image du Fils dont ce divin Esprit est la naturelle ressemblance (3). « Comment serait-il une créature, demande Cyrille d'Alexandrie, celui dont l'empreinte

(1) S. Basil., c. Eunom., L. V. P. Gr., t. 29, p. 772, 773.

(2) Eph., I, 13 ; 40 ; col. II, IV, Cor., I. 22.

(3) J'ai déjà noté que chez ces Pères le Saint Esprit est envisagé comme l'image du Fils, parce qu'il lui ressemble adéquatement quant à la nature, et qu'il nous fait par la grâce à l'image de cet Unique. C'est pourquoi, par le fait même qu'il retrace en nous sa divine ressemblance, nous devenons semblables au Fils, considéré comme Dieu. Ce qui n'empêche pas que le Fils ne soit à un titre spécial notre exemplaire, quand on regarde en nous, non pas tant notre qualité de dieux déifiés, que celle d'enfants adoptifs de Dieu.

produit en nous l'*image* de la divine essence et les *traits* de la nature increée ? » « Marqués par le sceau du Saint-Esprit, nous en recevons en nous la *similitude et la forme* », dit à son tour le saint et savant Didyme (1). Saint Jérôme, qui ne peut être suspect d'ignorer l'Orient, écrit de son côté : « L'Esprit-Saint de Dieu a été apposé sur notre âme comme un cachet divin, afin de rétablir, par l'empreinte qu'il y forme, l'image qui fut la gloire de notre nature, au premier jour de la création (2). »

Que fait le sceau ? On le presse sur la cire, et sur cette cire il imprime la figure qu'il portait lui-même en creux. Ainsi l'Esprit de Dieu par le contact de sa vertu toute puissante s'unit à nos âmes, et leur imprime une vive et parfaite ressemblance de sa divine nature. C'est donc vraiment ici le rôle de forme archétype. Mais pour que la représentation de Dieu, gravée par le Saint-Esprit dans l'âme, y demeure, il faut que le même Esprit reste en elle : car l'âme n'a pas plus le pouvoir de conserver sans lui la divine empreinte, qu'elle ne pouvait la produire par elle-même. Ainsi d'un cachet qu'on appliquerait sur une cire essentiellement liquide. Et voilà pourquoi l'impression de l'image de Dieu se rattache à l'habitation permanente de l'Esprit divin (3).

Qu'est-ce encore que le Saint-Esprit ? Une huile, un parfum substantiel qui émane du cœur de Dieu pour nous embaumer, et faire de nous les oints de Dieu. Qui ne voit que dans cette métaphore se révèle très heureusement le caractère particulier de la troisième personne : la sainteté, n'est-ce pas un parfum délicieux, et l'amour ne tend-il pas de sa nature à s'étendre comme l'huile ? Mais apprenons de saint Grégoire de Nazianze comment il faut entendre cette onction. « Notre Sauveur, écrit-il, est appelé Christ (l'Oint), à cause de la divinité. Car c'est

(1) Didym., de Spiritu S., n. 5. P. Gr., t. 39, p. 1037.

(2) S. Hieron., in Ephes., IV, 30.

(3) S. Basil., de Spirit. S. P. Gr. t. 29, p. 724.

elle qui est l'onction de l'humanité qu'elle sanctifie non pas seulement par *son opération*, comme elle le fait dans les autres Christs, mais par la présence de tout le parfum » (1). Les autres Christs, ce sont les fils adoptifs de Dieu. Ils sont oints comme le Dieu fait homme, et par le Saint-Esprit, comme il le fut lui-même. Mais considérez la différence. Dans le Dieu fait homme, c'est la divinité substantiellement unie qui par elle-même est l'onction : dans les enfants adoptifs, c'est le Saint-Esprit présent dans ses opérations, et produisant comme une effusion créée de sa substance : ce qui nous ramène encore directement à l'idée des Scolastiques ; en sorte que celle-ci nous apparait partout, chez les Grecs aussi bien que dans l'Église latine.

Ce n'est pas l'emploi qu'ils font parfois du mot de *forme*, qui pourra troubler cet accord J'en prends à témoin saint Basile, quand il dit que « l'Esprit-Saint, en tant qu'il a *la vertu de parfaire* les créatures raisonnables et de les porter au faite de la perfection, possède vis-à-vis de l'âme le caractère de *forme* et d'image *efficiente* de l'image : « εἰκὼν εἰκονοποιός — τὸν τοῦ εἴδους λόγον ἐπέχει » (2).

J'en appelle encore au témoignage de saint Cyrille, une autre lumière de l'Église orientale. Parlant de la troisième personne dont il défend la divinité, « le Sauveur, dit-il, envoie réellement l'Esprit lui-même habiter dans l'âme des fidèles, et c'est par lui et en lui qu'il rétablit en nous la forme primordiale, c'est-à-dire qu'il nous *réforme* à la ressemblance du divin Esprit au *moyen de la sanctification*, et par là même nous ramène à l'image archétype, au *caractère* du Père. Car le vrai caractère du Père, celui qui exprime avec perfection la ressemblance du Père, est le Fils ; et la ressemblance naturelle du Père est le Saint-Esprit. Ainsi par le fait que la *sanctification* nous configure à cet Esprit, *la forme* même de Dieu est

(1) S. Gregor. Naz. Orat. XXX, n. 21. P. Gr., t. 36. p. 132.

(2) S. Basil., de Spirit. S., c. 26. P. Gr., t. 32, p. 180 ; t. 29, p. 724

reproduite en nous. Et voilà ce que l'apôtre veut nous persuader, quand il écrit : Mes petits enfants, que j'engendre de nouveau, jusqu'à ce que Jésus-Christ soit formé en vous (1)... Donc l'Esprit est Dieu, cet Esprit qui nous rend conformes à Dieu, non pas en qualité de grâce ministérielle (ou d'agent subalterne), mais en nous donnant par lui-même une participation de la divine nature... Oui, nous sommes refaits à la ressemblance du Saint-Esprit ou de Dieu par la foi, par la *sainteté*, par notre relation avec ce divin Esprit ; c'est-à-dire, par une participation accidentelle, bien qu'elle nous fasse entrer en communion de la nature divine... Or, je le demande, comment pourrait-il *imprimer* la divinité dans les autres celui qui ne la possèderait pas lui-même (2) » ? Et encore : « L'Esprit de Dieu nous fait semblables au Christ par *la qualité de la sanctification* : car il est la ressemblance et comme la face du Christ Sauveur, cet Esprit qui par sa vertu propre *imprime* en nous la divine figure..., afin que Dieu le Père, voyant en nous l'image de son Fils, nous aime comme des enfants » (3).

N'est-ce pas un fidèle écho de cette doctrine que nous entendons dans ces phrases et d'autres semblables de nos théologiens de l'École ? « L'Esprit-Saint est amour, la première et suprême vertu de l'amour. C'est pourquoi, lorsqu'il nous est donné, il nous transforme à la ressemblance de la divine beauté, à l'image de Dieu. Donc, il y a dans l'âme raisonnable une double forme : une *forme transformante*, et c'est la grâce incréée ; une forme transformée que le Saint-Esprit imprime par lui-même, et c'est *la grâce* créée » (4).

Ainsi tous les textes accumulés pour démontrer que le Saint-Esprit est, à la différence des deux autres personnes,

(1) Galat., IV, 19.

(2) S. Cyril. Alex. Dial. de Trinit., VII. P. Gr., t. 75, p. 1089.

(3) S. Cyril. Alex. hom. Pasch. 1. P. Gr., t. 77, p. 617, 620.

(4) Alex. Halens, Sum. 3 p., q. 61, m. 2, a. 2.

comme la cause formelle et principale de l'adoption divine, prouvent une seule chose : à savoir, qu'il est par une appropriation singulière la *forme exemplaire* de notre sainteté ; non pas dans le sens restreint de pur modèle, mais dans la plénitude de la signification : forme qui opère et qui par son opération reproduit ses traits naturels, « *imago effectrix imaginis* ». Si les saints docteurs parlent d'*application* de la substance, comme il arrive pour le sceau, c'est que le Saint-Esprit opère par lui-même, qu'il est dans son opération, et qu'il s'unit en elle et par elle à nos âmes.

4. — Cette conclusion n'est pas infirmée par les passages qu'on emprunte du grand patriarche d'Alexandrie, saint Athanase ; passages cités au long dans le VIe livre de Thomassin sur l'Incarnation du Verbe. La plupart de ces textes étant tirés *des Lettres à Sérapion*, c'est là qu'il nous faut les examiner pour en bien saisir la portée. Saint Athanase combat dans ces lettres une secte issue des Ariens, qu'il stigmatise du nom de *Tropiques*, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, de *Versatiles* (1). Ces novateurs paraissaient professer avec les catholiques la divinité du Verbe, et c'est en cela qu'ils se distinguaient des Ariens ; mais ils se rapprochaient des Ariens, en affirmant de l'Esprit-Saint ce que ces derniers enseignaient du Fils. Pour eux, l'Esprit-Saint était une créature très excellente, il est vrai, supérieure aux plus parfaits des esprits célestes, mais produite comme eux. De même que le Verbe, dans l'hérésie arienne, est le médiateur par lequel le Père, seul Dieu véritable, a tout créé, ainsi l'Esprit-Saint, au sentiment de ces hérétiques, est le médiateur par lequel le Père et son Verbe sanctifient les créatures raisonnables. De là vient que les Pères, et nous avons eu déjà l'occasion de le constater, emploient contre eux des arguments absolument semblables à ceux qu'ils tournaient contre l'Arianisme.

(1) S. Athan., ep. ad Serap., I, n. 10, sqq. P. Gr., t. 26, p. 556, sqq.

Saint Athanase, en particulier, loin de prétendre attribuer au Saint-Esprit un rôle qu'il ne partage pas avec les autres personnes, tend par tous ses efforts à démontrer que tout est commun entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit : nature, attributs, habitation dans le sanctuaire des âmes, opérations et bienfaits, dans l'ordre de la grâce comme en celui de la nature : tout, dis-je, sauf les propriétés hypostatiques qui distinguent les personnes (1). Qu'on ne lui parle pas de modes différents dans les opérations ou dans l'union. « Une est l'efficience de la Trinité ; les dons ne procèdent pas, ceux-ci d'une personne et ceux-là d'une autre ; tous sont faits dans la Trinité ; aucun qui ne soit du Dieu un... Lorsque le Christ a dit : Nous viendrons, moi et mon Père, l'Esprit entre avec eux *pour habiter de la même manière que le Fils et non pas d'une autre* » (2). « Telle est, en effet, l'unité de la sainte et bienheureuse Trinité que là où l'Écriture parle du Père, il faut aussitôt concevoir et le Verbe dans le Père, et l'Esprit dans le Fils. De même, si c'est le Fils, la foi nous montre le Père dans le Fils et l'Esprit dans le Verbe, Une est la grâce du Père qui par le Fils se consomme dans le Saint-Esprit (3) ; une est la sanctification produite du Père par le Fils dans le Saint-Esprit (4). Et c'est ainsi que, le Père opérant tout par son Verbe dans l'Esprit, est sauvegardée l'unité de la Trinité sainte » (5).

C'est donc, en toute vérité, la communion parfaite entre les divines personnes : pas d'autre distinction que celle qui ressort des particules *de*, *par*, et *dans* (*ex* Patre *per* Filium *in* Spiritu) ; c'est-à-dire, la distinction fondée, non sur une diversité quelconque, mais sur l'ordre et le

(1) Athan., ep. ad Serap., I, n. 21, 30-32.

(2) *Ibid.*, n. 31.

(3) *Ibid.*, n. 14.

(4) *Ibid.*, n. 20.

(5) *Ibid.*, n. 28, sqq.

mode des processions (1). Et c'est là, disais-je en commençant, ce que saint Athanase se proposait de montrer, afin de prouver par là contre les adversaires du Saint-Esprit qu'il est vraiment Dieu, le même Dieu que le Père et le Fils, et non pas un Dieu diminué, instrument et ministre du Dieu suprême.

Donc, qu'il s'agisse des Pères grecs ou des Pères latins, il faut en revenir aux idées de nos grands Scolastiques. Dieu s'unit aux âmes et les *forme* « en leur infusant par le Saint-Esprit une participation de sa nature » (2) : par *le Saint-Esprit*, dis-je, parce que cette participation, étant amour et sainteté, présente une analogie toute spéciale avec ce divin Esprit.

« Ce qui découle de Dieu sur nous, sa créature, se ramène à Dieu comme à la cause efficiente et exemplaire : comme à la cause efficiente, parce que c'est la vertu divine qui l'opère ; comme à la cause exemplaire, parce que ce qui est en nous, est à l'imitation de Dieu. Puis donc que la vertu divine est, comme la nature, essentiellement une, essentiellement la même dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il faut que tout effet de l'opération divine en nous soit également du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cependant le verbe de la sagesse que Dieu

(1) Pareillement, la création est du Père par le Fils dans le Saint-Esprit, parce que la puissance, la volonté et l'opération créatrice, en vertu des processions divines, vont du Père par le Fils à l'Esprit-Saint. Rien de plus fréquent que ces manières de parler chez les Pères. « Non aliter Deus (Pater) in creatura *inhabitat* quam per Filium in Spiritu sancto », dit saint Cyrille d'Alex. Mais il dit dans la même page que le Père fait ses révélations et opère *par* le Fils *dans* le Saint-Esprit (L. XI in Joan. P. Gr., t. 94, p. 452). Si donc, comme je l'ai déjà fait remarquer, on conclut de la première formule qu'il y a dans l'habitation quelque mode exclusivement propre au Saint-Esprit, il faut le dire aussi des opérations divines, puisque de part et d'autre la manière de parler est absolument identique.

(2) « Deus sanctorum animabus immittit illam suae proprietatis (deitatis) participationem per Spiritum ». Cyrill. Alex. Dial. VII de Trin. P. Gr. t. 75, p. 1097.

imprime en nous pour le connaître, représente plus proprement le Fils ; et, de même, l'amour par lequel nous aimons Dieu, représente proprement le Saint-Esprit (*est proprium repraesentativum Spiritus sancti*). Là est la raison pour laquelle on dit que la charité qui est en nous, bien qu'elle soit l'effet du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, est pourtant d'une manière spéciale en nous par ce divin Esprit » (1) ; pour laquelle l'on dit encore que le Saint-Esprit habite spécialement en nous, bien que l'habitation soit commune aux trois personnes.

Un des Pères grecs qui résume le mieux, après saint Jean Damascène, la doctrine et les idées de ces docteurs orientaux, est saint Maxime. Or, d'après lui, l'union la plus parfaite de toutes entre le Créateur et sa créature est l'union qui se noue par la connaissance, et qui se consomme dans la charité. « Cum ea sit cognitionis ac scientiæ vis ut cognoscentia cum iis quæ sunt cognita copulet... Quæ enim cum Deo charitatis unio est, omni eminentior unione ac superior est » (2). Ce qui nous ramène encore à la doctrine du docteur Angélique et de l'École

(1) S. Thom., c. Gent., L. IV, c. 21.

(2) S. Maxim., in Centur. 5, n. 89 et 91. P. Gr., t. 90, p. 1386, 1387.

VI. APPENDICE AU L. VIII, C. I

De l'alimentation naturelle des enfants de Dieu et de l'Église, d'après Clément d'Alexandrie.

Clément d'Alexandrie, dans le premier livre de son *Pédagogue* s'étend avec amour sur ce titre d'enfant que partout l'Écriture donne aux fidèles. L'Église enfante le chrétien par le baptême : « Baptisés, nous recevons la lumière ; illuminés, nous devenons enfants de Dieu ; enfants de Dieu, nous devenons parfaits ; parfaits, nous devenons immortels. Je l'ai dit : Vous êtes tous des dieux et les fils du Très-Haut » (1).

Mais pour ces enfants il faut une nourriture convenable à leur nature, un principe de croissance. Quel sera cet aliment et quel sera ce principe ? Écoutons d'abord notre docteur, et par quelques réflexions nous écarterons ensuite la fausse interprétation que les Calvinistes imposent au style figuré de l'écrivain mystique.

« Il est juste que celui qui donne la vie, prenne soin de nourrir aussitôt l'enfant auquel il l'a donnée ; et comme la régénération des chrétiens est toute spirituelle, il faut que sa nourriture le soit également. C'est ainsi que Dieu, nourricier et père de tous les êtres engendrés et régénérés, élabore la nourriture la plus convenable à l'enfant nouveau-né ; comme la manne, aliment céleste des anges, était répandue du haut du ciel pour les anciens Hébreux... Notre-Seigneur Jésus-Christ, le fruit d'une Vierge..., est cet aliment spirituel envoyé du haut des cieux par le Père des miséricordes aux hommes de bonne volonté.

(1) Clem. Al., Paedag., L. I, c. 6. P. Gr., t. 8, p. 281.

« O miracle mystique ! Il n'y a qu'un Père, un Verbe, un Saint-Esprit, qui est partout. Il n'y a qu'une mère vierge, et j'aime à l'appeler du nom d'Eglise. Seule, cette mère n'a pas de lait, parce que seule elle n'a pas été femme. Tout ensemble elle est vierge et mère : pure comme une vierge, aimante comme une mère. Elle appelle et réunit autour d'elle ses petits enfants, et les nourrit d'un lait sacré, le Verbe fait enfant. Si elle n'a pas eu de lait, c'est que le lait qui nourrit cette société nouvelle, enfantée par le Seigneur dans les douleurs de sa chair et comme emmaillotée dans son sang ; c'est, dis-je, que ce lait est le corps de cet enfant si beau et si rapproché de nous, le corps du Christ.

« O saint enfantement ! O langes sacrés ! Le Verbe est tout pour l'enfant qu'il a engendré : il est père, mère, précepteur, nourricier. Mangez ma chair, dit-il, et buvez mon sang. *Cette nourriture, adaptée à notre condition, le Seigneur nous la fournit ; il offre sa chair, il verse son sang, de telle manière que rien ne manque aux enfants pour leur croissance.* O mystère contraire à toutes les apparences ! Il nous ordonne de déposer l'ancienne corruption, la corruption de la chair, comme aussi de renoncer à l'ancienne nourriture, afin que, participant à un nouveau régime de vie, celui du Christ, et recevant le Sauveur, autant qu'il est possible, et le renfermant dans notre poitrine, nous réglions en nous les passions de la chair.

« Désirez-vous sur ce mystère une exposition plus commune. Voici comment vous pouvez encore l'entendre. L'Esprit-Saint exprime allégoriquement la chair : c'est par lui qu'elle a été formée. Le sang nous désigne le Verbe : car comme un sang riche le Verbe s'est répandu sur la vie. Or, la réunion des deux, c'est le Seigneur, la nourriture des enfants ; le Seigneur qui est Esprit et Verbe. Oui, cette nourriture est le Seigneur Jésus, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, Esprit incarné, chair céleste sanctifiée. Elle est le lait du Père, qui seul nourrit les enfants. Celui donc qui est notre ami, notre nourricier,

le Verbe a versé son sang pour nous, sauvant ainsi notre humaine nature. Devenus croyants par lui, nous accourons au Verbe, cette mamelle du Père (1), pour y puiser le lait qui donne l'oubli des peines. Lui seul, comme il est juste, dispense aux enfants le lait de l'amour. Heureux, véritablement heureux qui s'abreuve à cette mamelle divine » (2).

Je ne le nierai pas, ces effusions si pleines de poésie religieuse, n'ont pas la précision qu'on retrouve sur ce point chez des Pères moins anciens que Clément et même chez saint Justin et saint Irénée. Mais, pour peu qu'on se rappelle le caractère particulier aux écrits de ce Père, et la *discipline du secret*, d'une application plus stricte encore dans un ouvrage écrit plus spécialement pour les catéchumènes, on n'aura pas de peine à reconnaitre la doctrine catholique sur la présence réelle, sous l'enveloppe à la fois originale et touchante dont il la recouvre. Et, pour qu'on ne soupçonne pas dans cette remarque un prétexte habilement trouvé pour échapper aux objections du Calvinisme, je dirai quelques mots sur l'un et l'autre point.

Quant à *la loi du secret*, il suffit de citer les propres paroles de Clément d'Alexandrie, pour montrer avec quel soin il l'observait. « Les mystères, dit-il, doivent se confier à la parole et non pas à l'écriture..... Il est des choses que mon livre ne fera qu'insinuer..... Je parlerai à mots couverts, je manifesterai ma pensée en l'enveloppant d'un voile ; j'enseignerai par mon silence » (3). Et ailleurs : « C'est assez pour qui a des oreilles. Il ne faut pas, en effet, développer le mystère, mais l'indiquer autant qu'il est opportun pour *réveiller le souvenir dans ceux qui participent à la connaissance* » (4). N'est-ce pas

(1) Cette expression est d'Hécube dans Homère (Iliad., X, 83).

(2) Clem. Alex., Pædagog., L. I, c. 6. P. Gr., t. 8, p. 300, 301.

(3) Clem. Alex., Strom., L. I, c. 1,

(4) Id., *ibid.*, L. VII, c. 14.

ce que nous éprouvons, nous catholiques, en lisant les lignes que j'ai transcrites, et, malgré les réticences voulues de l'illustre catéchiste, peut-il nous venir autre chose en pensée que la divine Eucharistie, cette chair et ce sang que le Verbe incarné nous donne en nourriture ?

Ajoutez au respect profond de la discipline du secret, le goût prédominant du maître d'Origène pour l'allégorie, sa tendance que j'appellerais excessive à faire, en tout et partout, ressortir le côté mystique de la doctrine ; et vous comprendrez que les expressions métaphoriques qu'il prodigue, n'excluent pas le sens littéral. Et c'est ainsi que, dès le troisième siècle, l'Eucharistie nous est magnifiquement décrite comme la seule nourriture qui convienne aux enfants de Dieu, comme le principe efficace de leur croissance spirituelle en Jésus-Christ (1).

(1) Cf. DD. Freppel. Clément d'Alexandrie, 9e leçon.

VII. APPENDICE AU L. IX, C. 3.

Du verbe dans la vision béatifique.

Il est une question sur laquelle j'ai cru devoir me taire dans le corps de l'ouvrage, et qu'il convient pourtant de ne pas omettre tout à fait. C'est la question de savoir s'il faut, dans la vision béatifique, un verbe mental, comme celui qu'on admet pour la connaissance ordinaire. Je n'ai pas la prétention de résoudre un problème si délicat et si ardu. Aussi bien, les opinions sont-elles bien divergentes parmi les théologiens, même au sein des différentes écoles, puisqu'il n'en est pas une parmi les plus célèbres où le pour et le contre n'aient trouvé des partisans. Du reste, quelque parti qu'on embrasse, soit qu'on tienne pour le verbe mental, comme Fr. Suarez et Sylvestre de Ferrare (1), soit qu'on veuille l'exclure, comme les Carmes de Salamanque, et le P. Simonnet, une gloire de l'université de Pont-à-Mousson (2), on reste dans la plus stricte orthodoxie, puisque le sujet de la controverse est livré par l'Église aux libres discussions de ses docteurs.

Ce qui rend la solution plus difficile, et ce qui n'est pas, à mon avis, la moindre source des sentiments opposés sur cette matière, c'est que l'on ne s'accorde pas sur la nature du verbe intérieur. Tous, il est vrai, paraissent s'entendre pour en donner une définition à peu près semblable. Mais allez au fond des choses, demandez l'interprétation précise des termes, et vous trouverez sous la

(1) Sylv. Ferr. in sum. c. Gent., L. I. c. 53. Au moins, incline t-il.

(2) P. Simonnet, de Deo, Tract. I, D. 5. a. 4.

communauté des mots une différence essentielle entre les idées.

Il y en a qui ne voient aucune distinction réelle entre l'acte de connaître et le verbe mental. Tel, par exemple, Suarez. Donnons pour plus de clarté la série des propositions dans lesquelles cet insigne docteur a résumé ses opinions sur la matière. Premièrement, il y a certainement un verbe mental. Secondement, ce verbe, *modalement* distinct de l'action qui produit l'acte formé de la connaissance (c'est-à-dire la pensée), est absolument identique à celui-ci. Troisièmement, le même verbe n'est pas ce *en quoi* l'intelligence connaît son objet, comme s'il en suppléait la présence, mais ce *par quoi* l'objet est connu ; en d'autres termes, il n'est pas le concept objectif, mais le concept formel : ce qu'on apppel concept objectif, est la chose connue (1). Quatrièmement enfin, si le verbe est par sa nature l'image idéale de l'objet, l'acte de connaître l'est au même titre. D'où il suit manifestement que la connaissance et le verbe sont une *seule et même réalité*. Donc la vision béatifique ne peut se concevoir sans un verbe intérieur. Donc enlever celui-ci serait du même coup supprimer celle-là (2). Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie défendue par Suarez et par beaucoup de théologiens, soit avant, soit après lui.

A l'encontre, d'autres non moins nombreux, à la suite de Thomas d'Aquin, distinguent trois choses dans le phénomène de la connaissance intellectuelle : l'espèce impresse ou la forme intelligible par laquelle l'objet entre en quel-

(1) *Le concept objectif est la chose connue.* Est-ce la chose directement connue, telle qu'elle est en dehors de l'intelligence ? Evidemment non. C'est donc la chose connue telle qu'elle est dans l'intelligence ; la chose en tant qu'elle est conçue, c'est-à-dire, ce que l'esprit conçoit de la chose. Or, cela même est le verbe, ou le concept objectif est un pur néant. Si donc le concept objectif n'est pas le concept formel, il faut aussi qu'il se distingue de l'acte de penser, puisque cet acte et le concept formel ne sont qu'un. Telle est une des objections que l'on fait contre l'identification du verbe et de l'acte de connaître.

(2) Suarez, Tract. de Anima, L. III, c. 5, n. 11, sqq.

que sorte dans l'intelligence, et se l'assimile pour la rendre féconde : le verbe mental (*species expressa*), dans lequel nous contemplons cet objet, et l'opération de l'esprit (*intelligere*) dont le verbe est le terme : le terme, dis-je, parce que c'est elle qui le produit ; le terme aussi, parce que c'est en lui qu'elle appréhende l'objet dont ce verbe est la vivante expression. « Ainsi, le concept de l'intelligence, c'est-à-dire son verbe, tient le milieu entre l'intelligence et l'objet connu ; car c'est par son moyen que l'opération de l'intelligence atteint cet objet. Et c'est pourquoi ce concept est à la fois et ce qui est connu et ce par quoi l'objet est connu » (1).

(1) S. Thom., de Verit., q. 4, a. 2, ad 3. « Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem : scilicet ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem (verbum) intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu ; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem : propter hoc enim intellectus conceptionem rei (intelligendæ) in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis qua fit intellectus in actu, consideratur ut *principium* actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu : actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus : quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem vel etiam propositionem (mentalem) affirmativam seu negativam. Hæc autem *conceptio* intellectus in nobis proprie *verbum* dicitur : hoc enim est quod verbo exteriori significatur : vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem (significandam). Hujusmodi ergo conceptio sive verbum qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur et aliud repræsentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum ; est vero similitudo rei intellectæ ». S. Thom., de Potent., q. 8, a. 1.

Notons pour l'intelligence de ce texte et d'autres semblables (e. g. L. IV, c. Gent., c. 11) que, dans la terminologie du saint docteur, le mot « species intelligibilis » s'oppose aux termes verbum, species intellecta, intentio intellecta, conceptio intellectus, proles mentis, qui tous les cinq signifient une seule et même chose. Notons encore

Écoutons le docteur Angélique nous expliquer plus en détail ce processus de la connaissance. Je le citerai textuellement en latin, parce qu'une traduction conserverait dfficilement au texte toute la propriété des termes. « Considerandum est quod res exterior, intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu... » C'est la species impressa, par laquelle l'objet s'unit à l'intelligence. « Ulterius autem, considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, *intelligendo* format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ ; quæ est ratio ipsius quam significat diffinitio... Hæc autem species intellecta (i. e. conceptus et verbum), cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est *aliud* a specie intelligibili (impressa) quæ facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis (impressa) quæ est forma intellectus, et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur. Et ex hoc quod intentio intellecta (verbum, species expressa) est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat » (1).

Donc, pour résumer cette explication, l'intelligence est d'abord actuée en elle-même par la représentation de l'objet à connaître. Ainsi fécondée, l'intelligence produit son

que le verbe est appelé par lui « species intellecta », parce que c'est une image *connue* de l'objet connu en elle et par elle. Ce qui toutefois ne veut pas dire que le regard de l'intelligence (intelligere) se porte d'abord sur le verbe pour le considérer dans sa réalité propre, et puis sur l'objet représenté dans le verbe. Il n'y a qu'un mouvement de l'esprit qui atteint à la fois et le verbe comme image, et la chose comme elle est représentée dans le verbe image, selon ce grand principe : Motus qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem (3 p., q. 25, a. 3).

(1) S. Thom., L. I, c. Gent., 53 ; coll. 1, p. 34, a. 1.

verbe, image idéale de même objet et dans cette image elle connaît cet objet suivant la mesure où il y est représenté. Donc, double représentation vitale *(species)* de l'objet. Toutes deux se distinguent de l'opération proprement dite de la connaissance : l'une *(species impressa)*, parce qu'elle en est le principe : l'autre *(species intellecta, species expressa)*, parce qu'elle en est le terme, et qu'elle est comme un miroir où se connaît l'objet. On conçoit que, dans cette théorie de la connaissance, il n'y ait plus, comme en l'autre, impossibilité manifeste de supprimer le verbe mental, tout en sauvegardant la connaissance ou la vision, puisque ce sont là deux réalités distinctes.

Saint Thomas, dans le chapitre déjà cité de la *Somme contre les Gentils*, donne une double raison de la nécessité d'un verbe mental : c'est, d'une part, que nous connaissons les choses *absentes*, et de l'autre, que nous les appréhendons dépouillées des conditions individuelles qu'elles ont dans la nature. C'est à peu près pour les mêmes raisons qu'on établit l'existence des forces intelligibles (species impressa). Or, disent les partisans de la seconde opinion, Dieu n'est pas éloigné de l'intelligence des bienheureux : il la pénètre, il l'enveloppe, plus intime en elle qu'elle ne peut l'être elle-même. De plus, il est vu tel qu'il est en lui-même, non pas d'une manière abstraite, mais dans la singularité concrète de son être et de ses perfections. Donc les raisons qui exigent la formation du verbe mental pour notre connaissance présente des créatures et de Dieu, ne sont plus de mise, quand il s'agit pour les élus de voir Dieu en lui-même, et les créatures en Dieu. Qu'ai-je besoin d'un miroir où se peigne à mon regard la face de Dieu, quand Dieu se pose devant moi présent et souverainement intelligible ? L'image dans laquelle vous voulez que je contemple Dieu pourra-t-elle, quelque parfaite qu'elle soit, me représenter jamais l'essence et les traits qui lui sont propres ? J'avoue que, la théorie d'un verbe distinct de l'acte de connaître une fois supposée, cette argumentation me paraîtrait assez concluante ;

d'autant plus concluante même qu'il n'y a pas d'autres motifs pour exclure de la vision béatifique (1) *l'espèce intelligible créée.*

A cet ordre d'idées se rattacherait très naturellement la formule bien connue, suivant laquelle tout bienheureux voit Dieu dans le Verbe de Dieu. « *Beati vident Deum in Verbo Dei* ». Ils voient Dieu en lui-même, et non pas dans un verbe créé qui le leur représente. Et cette vision de Dieu en lui-même est la vision de Dieu dans le Verbe de Dieu. Si nous voulons avoir le sens précis de cette formule, rappelons-nous ce que nous avons dit des *appropriations* divines, Ce qui est le patrimoine commun de toute la Trinité, peut être sigulièrement affirmé d'une personne divine, quand il comporte une analogie spéciale avec le caractère propre de la même personne. Si donc il appartient à Dieu de suppléer éminemment le rôle du verbe mental, comme il supplée celui de la forme intelligible, la loi de l'appropriation demande que la langue théologique attribue tout particulièrement à la seconde personne une fonction commune aux trois. En effet, bien que toute la Trinité soit, à raison de sa nature, souverainement intelligible et souverainement présente devant l'intelligence et le regard des bienheureux, seule la seconde est personnellement le Verbe, archétype infini de tout verbe fini,

Ainsi, quelque sentiment qu'on embrasse, la vision de Dieu ne va pas sans verbe ; verbe créé pour les uns, verbe incréé pour les autres ; verbe qui procède de l'intelligence finie suivant le premier système d'explication, verbe qui procède éternellement de Dieu suivant le deuxième. Mais pas plus dans la seconde que dans la première théorie, l'acte de la connaissance intuitive ne se confond avec celui de Dieu. Au fond, les partisans de la deuxième opinion, c'est-à-dire ceux qui rejettent le verbe créé de la vision bienheureuse, diffèrent peu ou point des

(1) Cf. L. IX, c. 3, p. 681, suiv.

autres qui l'admettent : puisque des deux côtés on s'entend pour reconnaître seulement un acte de l'intelligence avec Dieu pour objet immédiat. Ce qui les divise, c'est que généralement pour les uns, cet acte est un verbe, et pour les autres, une connaissance sans verbe. Par où l'on voit que la divergence entre la plupart de ces auteurs repose sur la notion différente qu'ils se forment du verbe mental, et de son rapport avec l'acte de la connaissance intellectuelle (1).

(1) Notons pour mémoire que, dans le phénomène ordinaire de la pensée, la même opération produit le verbe et connaît l'objet représenté par le verbe. Sous le premier point de vue, elle est le *dicere* : sous le second, le *intelligere*.

VIII. APPENDICE AU L. X, C. 4.

Le Millénarisme

Quelques notes sur le Chiliasme (du grec χίλιας, millier), ou le Millénarisme, ont leur place naturelle à la suite des considérations sur la résurrection des morts. On a nommé Chiliasme ou Millénarisme une opinion assez répandue durant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne ; opinion d'après laquelle le Christ, à la fin des jours, reviendrait sur la terre pour y régner visiblement dans sa gloire pendant mille ans. Jérusalem magnifiquement rebâtie serait le siège de son empire. Autour de lui se grouperaient le petit nombre des fidèles survivant aux terribles persécutions de *la bête*, et la multitude des justes et des martyrs, sortis de leurs tombeaux à la voix du Christ Roi. Les peuples de la terre qui resteraient encore après la ruine des adorateurs de l'*Antéchrist*, seraient assujettis à la nation choisie des élus. Ce serait une paix inaltérable, un *sabbat* dont rien ne viendrait troubler le repos ; et la terre, affranchie de la malédiction du péché, offrirait d'elle-même et sans culture aux saints qui l'habiteront, ce que notre premier père trouvait dans le paradis terrestre, l'abondance inépuisable des biens et des fruits les plus délicieux. Voilà dans ses grandes lignes et quant à la substance l'idée des Millénaires.

Mais sur ce fond à peu près commun hérétiques, judaïsants et chrétiens orthodoxes bâtirent des systèmes bien différents. Les premiers mêlaient à la croyance d'un règne temporel du Christ celle d'un rétablissement plus parfait du temple de Jérusalem et du culte mosaïque avec ses cérémonies et ses sacrifices ; plusieurs espéraient aussi les jouissances les plus grossières de la chair et des

sens, et c'est ainsi qu'ils interprétaient le centuple en ce monde, autrefois promis par le Maître. Pour les seconds, rien d'impur parmi les délices de la Jérusalem renouvelée ; rien non plus qui sentît le retour aux cérémonies judaïques. Ce règne du Christ, il est vrai, ne connaîtra ni la détresse ni les misères présentes ; il s'écoulera dans l'allégresse et dans la possession paisible des meilleurs biens de ce monde ; mais il sera surtout pour les heureux habitants de cette terre bénie le noviciat, et la préparation de la gloire finale. Là, les justes, dans le commerce intime et sensible avec le Christ, s'accoutumeront au commerce plus parfait avec les anges du ciel, et surtout à la vision du Père que leur réserve l'éternité (1).

Ces dix siècles de règne achevés, après une courte et suprême persécution de Satan contre les saints, viendra la pleine victoire du Christ, la résurrection générale des morts, le jugement commun de tous les hommes, le renouvellement du ciel et de la terre, la consommation dernière des justes et des pécheurs, ceux-ci plongés dans les abîmes, et ceux-là reçus suivant la mesure de leurs mérites à la vision de Dieu.

Tel est, en résumé, le Chiliasme des premiers siècles ; je parle de celui des orthodoxes.

Il est né du Chiliasme judaïsant ; et celui-ci paraît avoir eu pour origine les idées judaïques sur le règne du Messie. On avait lu dans les prophètes que le Roi-Messie rétablirait Israël et dominerait avec lui sur toutes les nations ; on avait admiré les descriptions, faites par Isaïe, de la gloire, de la splendeur, des magnificences de son empire. La première venue du Sauveur n'avait point réalisé les espérances de ce bonheur et de cette grandeur terrestres. De là à transférer la même attente au second avènement, il n'y avait qu'un pas ; d'autant plus que le Christ lui-même avait annoncé cette dernière venue comme glorieuse. Ainsi la première cause du Millénarisme est à

(1) S. Iren., de Hæres., L. V, c. 31 36.

chercher dans cette interprétation trop grossière des Écritures qui faisait prendre à la lettre les allégories et les images sous lesquelles et l'Église et les biens spirituels, apportés par le Christ Sauveur, avaient été prédits et décrits. C'est pour une cause semblable que le Messie paraissant dans le monde ne fut pas reconnu par son peuple : il n'était pas le roi magnifique et victorieux que les Juifs avaient rêvé.

Ce qui prouve l'origine judéo-chrétienne de cette opinion, c'est qu'elle fut partagée par tous les chrétiens judaïsants. Les Ebionites et les Nazaréens étaient Millénaires, et Cérinthe fut dans la même illusion. Si des chrétiens venus du paganisme embrassèrent les mêmes idées, ce furent ceux-là surtout qui conservèrent le plus longtemps certains usages judaïques, la pâque juive, par exemple.

Le premier chef des Chiliastes qui ait un nom connu parmi les chrétiens, fut Papias, évèque d'Hiérapolis en Phrygie, vers l'an 118 de notre ère ; homme de grande piété, mais de très médiocre esprit, dit Eusèbe (1). Papias paraît avoir eu des rapports avec l'apôtre saint Jean, ou plutôt avec ses premiers disciples. Désireux de ne perdre aucune des traditions relatives au Seigneur, il ne sut pas, faute d'intelligence et de discernement, séparer la vérité de son enveloppe extérieure ou des additions qui l'avaient altérée, et prit trop souvent à la lettre toutes sortes d'expressions figurées et d'images mystiques (2). De là, ses rêveries millénaires.

S'il est un fait certain, c'est que le Chiliasme partit de l'Asie Mineure et de la Phrygie pour se glisser dans les autres parties de l'Église, et que l'autorité de Papias fut pour beaucoup dans son développement. Saint Justin était en *Asie Mineure* quand il embrassa cette opinion ; de là encore vint saint Irénée, qui d'ailleurs avait été dis-

(1) Euseb., H. Eccl., L. III, c. 39.
(2) Euseb., *l. c.*

ciple de Papias. Saint Méthode, le troisième parmi les plus graves partisans du Millénarisme, appartenait à la même région. L'hérétique Montan qui regardait le règne de mille ans comme un des articles fondamentaux de la foi chrétienne et fit entrer Tertullien dans la même opinion, était Phrygien. Cérinthe avait eu, lui aussi, pour patrie l'Asie Mineure ; et, si l'on en croit saint Epiphane, il était, de plus, juif de naissance (1).

Que penser du Millénarisme ? Il ne s'agit pas ici du Millénarisme de Cérinthe, d'Apollinaire ou des autres hérétiques : car il est trop évidemment en désaccord avec le dogme et la sainteté de la morale chrétienne. Nous parlons de cette opinion, telle que la défendirent plusieurs Pères des premiers siècles, dégagée de tout élément judaïque et charnel. Nous pensons qu'il n'est plus loisible de l'embrasser et que ce serait pour le moins une grande témérité de la soutenir. Aussi, dernièrement encore, la congrégation de l'Index a-t-elle prohibé certains ouvrages qui prétendaient lui apporter comme un renouvéau de vie. Mais afin de bien comprendre comment une opinion, qui eut jadis des Saints pour partisans, a pu perdre toute probabilité, et devenir insoutenable au sein de l'Église, il faut se rappeler les faits et remonter aux principes dogmatiques.

Les faits. — Le Millénarisme ne fut jamais qu'une opinion particulière et locale. Nous l'avons vu sortir de Phrygie. L'Église Romaine ne lui ouvrit jamais ses portes. Outre qu'on ne peut citer aucun nom millénaire parmi les écrivains ecclésiastiques qui l'ont illustrée, la vive polémique du prêtre romain Caius contre les Chiliastes, montre assez que cette opinion n'était pas en faveur auprès d'elle (2). Tertullien, il est vrai, la défendit en Afrique ; mais alors il n'appartenait plus à l'Église. Embrassée par Népos, évêque d'Arsinoé en Égypte, elle y fut

(1) S. Epiph, Hæres., XXVIII, c. 1.

(2) Cf. Euseb., H. Eccl., L. III, c. 28.

combattue par Origène (1), et plus heureusement encore par saint Denys d'Alexandrie (2). Aucun vestige de cette opinion dans les ouvrages authentiques des plus anciens Pères de l'Église : de saint Clément, de saint Ignace, de l'auteur de la lettre à Diognète. D'ailleurs, saint Justin lui-même, après avoir déclaré sa croyance au règne de mille ans, confesse qu'il y avait beaucoup de chrétiens pieux et orthodoxes qui ne pensaient pas comme lui (3). Saint Irénée fait un aveu semblable (4). Nous avions donc le droit d'affirmer que, dans les trois premiers siècles, le Millénarisme fut toujours *une opinion particulière et restreinte*, quant aux personnes, et quant aux régions où elle se produisit.

A partir du IVe siècle jusqu'aux temps modernes, on ne peut trouver aucun auteur vraiment grave et catholique, en dehors de Lactance (5), qui ait fait mention du Millénarisme, sans l'improuver et le rejeter. Je mets de côté les protestants chez lesquels, aux premiers temps de la Réforme, nombre d'écrivains et de polémistes ont eu recours aux théories millénaires pour transformer le pape en Antechrist, ou pour étayer les plus dangereuses doctrines. Lisez Eusèbe, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Épiphane, Théodoret, Nicéphore, saint Jérôme, saint Augustin, Philastre, Gennade, et d'autres appartenant aux mêmes époques : tous, sauf Lactance et deux ou trois auteurs sans autorité et sans nom, regardent comme improbables les opinions des Millénaires et les répudient, sous quelque forme qu'elles se présentent (6).

(1) Orig., de Princip., L. II. c. 11.

(2) Cf. Euseb., H. Eccl., L. VII, c. 24.

(3) S. Justin., Dialog. cum Tryph., n. 80.

(4) S. Iren. adv. Haer., L. V. c. 21.

(5) Lactant., Instit. div., L. VII, c. 14-25.

(6) Euseb., H. Eccl., L. III, c. 39 ; Basil., ep. 265 ad Eulog. ; Greg. Naz. L. II, Carm. 31, al. 133, vers. 175 ; Epiphan., Haeres. 77, n. 26 ; Theodoret., Haeres, Fabul., L. III, c. 6 ; Nicephor., H. Eccl., L. VI, c. 21 ; Hieronym., de Viris illust. in Papia ; in Is., XX, 23, etc. ;

Même concert parmi les anciens interprètes de l'Apocalypse, si l'on excepte l'abbé Joachim et ses adeptes.

Les théologiens, venus après les Pères, ne sont ni moins formels ni moins unanimes dans leur réprobation. Et ce qu'il faut toujours remarquer, c'est qu'il s'agit de la substance même du Millénarisme, et non pas seulement des honteux accessoires qu'il a reçus des hérétiques. Voici d'abord le jugement de saint Thomas : « A l'occasion de ces paroles (Apoc., XX, 4), comme le rapporte saint Augustin, certains hérétiques ont avancé qu'il y aura une première résurrection des morts, afin que ceux-ci règnent pendant mille ans sur la terre avec le Christ ; c'est pourquoi on les a nommés Chiliastes, c'est-à-dire, Millénaires. Mais saint Augustin montre fort bien que le passage en question doit s'entendre de tout autre chose, à savoir d'une résurrection spirituelle » (1). Saint Bonaventure juge de même : « Quant à la résurrection, il faut tenir, *suivant la foi catholique*, que tous les corps des hommes ressusciteront au jugement général : et s'il y a de la distance entre eux, ce ne sera pas suivant l'ordre de la durée, mais suivant l'ordre de la dignité » (2). « Papias, écrit Dominique Soto, trompé par ces paroles de Jean (Apoc., XX), a imaginé deux résurrections des corps ; erreur dont Lactance et d'autres furent ensuite entachés... mais cette fable ne vécut pas longtemps dans l'Église » (3). Bellarmin, après avoir rappelé le sentiment de Lactance sur une double résurrection, la première des justes, la seconde des réprouvés, et les idées du même auteur sur le règne millénaire, continue : « Ce fut aussi l'opinion de nombreux anciens, comme Papias, Justin, Irénée, Tertul-

in Ezech., XXXVI ; in Jerem., XX, 10 ; ep. 120 et alibi ; Augustin., de Civit., L. XX, c. 7 ; Philastr., Haeres. 59 ; Gennad., de Eccles. dogm. c. 25, etc.

(1) S. Thom., IV, D. 43, q. 1, a. 3, sol. 1, a. 4.

(2) S. Bonav. Centiloq. P. 4, S. 2 ; col. in IV, D. 43, a. 1, q. 3.

(3) D. Soto IV, D. 43, q. 2, a. 1, ad 3.

lien, Apollinaire... mais depuis elle a été rejetée comme une erreur manifeste » (1).

Suarez est du même avis que son illustre confrère : car il consacre une section tout entière à réfuter le fondement sur lequel saint Irénée, saint Justin et les autres faisaient reposer leurs théories, je veux dire la double résurrection. « La résurrection des justes, conclut-il, n'aura pas lieu avant le dernier jugement, et ce jour-là tous les hommes sortiront du tombeau ; donc entre la résurrection des justes et celle des pécheurs, il n'y aura pas d'intervalle considérable. Cette dernière assertion est certaine, et pour autant qu'elle contredit l'erreur rapportée plus haut (celle des Millénaires), j'estime qu'elle est de foi » (2). Finissons par le jugement de Cornelius à Lapide. « Je n'ose, dit-il, appeler l'erreur millénaire du nom d'hérésie, parce que je ne trouve ni texte évident des Écritures ni décrets des Conciles qui la condamnent comme telle... Toutefois, cette opinion est assez convaincue de fausseté pour que l'Église puisse la condamner comme hérétique... Les *Pères postérieurs et le sens de l'Église* l'ont réprouvée, et c'est pourquoi elle semble définitivement abandonnée » (3).

Nous avons fait l'histoire dogmatique du Millénarisme au sein de l'Église. Il reste à le juger suivant les *principes*. Supposons une fois que le Millénarisme ait vérifié toutes les conditions que lui prêtent ses nouveaux partisans. Accordons pour un instant à ceux-ci qu'il est clairement contenu dans les Écritures, et que la tradition primitive est presque universellement en sa faveur. Il s'ensuivra, comme conclusion, que pendant une longue série de siècles, c'est-à-dire depuis les temps de Constantin jusqu'aux nôtres, cette vérité si certaine aurait subi une éclipse toujours croissante. Tandis que les autres vérités

(1) Bellarm., de Rom. Pontif., L. III, c. 17.

(2) Suar. de Incarn., T. 2, D. 50, S. 8.

(3) Cornel. a Lap. in Apocal., XX, 2.

révélées, grâce aux travaux des Pères et des docteurs, auront chaque jour été mises plus pleinement en lumière, les ténèbres n'auraient cessé de se faire plus épaisses sur une vérité tout aussi certaine. On l'aurait vue non seulement oubliée, mais combattue, mais rejetée, mais universellement condamnée. Or, c'est là ce qui répugne à toute l'économie de la tradition; c'est ce que ne permettra jamais l'assistance de l'Esprit de vérité dans l'Église du Christ.

Sans doute, il est arrivé que des controverses se sont élevées entre catholiques sur certains dogmes, parce qu'ils n'étaient qu'implicitement ou trop obscurément contenus dans la prédication des apôtres : mais alors c'est la vérité qui a fini par triompher et par emporter tous les suffrages. Jamais l'erreur n'a prévalu ; jamais elle ne s'est universellement imposée pendant des siècles. Encore uue fois, l'infaillibilité doctrinale de l'Église et le Saint-Esprit, son maitre et son docteur souverain, ne peuvent permettre semblables errements. Donc, il est faux que la doctrine du règne temporel de Jésus-Christ et de la double résurrection soit contenue dans les Écritures et dans la tradition des premiers âges ; faux que cet opinion ait jamais eu pour elle le consentement universel ou prépondérant des Pères ; faux qu'elle soit ou puisse être jamais le véritable enseignement du Christ.

Supposons, au contraire, que cette même doctrine soit telle que nous l'avons démontrée, c'est-à-dire, une opinion née dans une province de l'Orient, sous l'influence d'idées plus ou moins judaïques, et partie de là pour s'en aller au loin, grâce au concours de quelques docteurs originaires des mêmes contrées ; supposons encore qu'elle n'ait pas eu pour défenseur un seul Père de l'Église latine et tout au plus trois ou quatre Pères grecs, parmi lesquels il n'en est pas un qui ne se rattache à l'Asie ; supposons enfin qu'il y eut toujours une masse prépondérante de chrétiens orthodoxes à qui la croyance au

règne terrestre du Christ fût complètement étrangère, tout s'explique, et le silence des premiers Pères, et l'opposition que rencontra cette doctrine, quand elle franchit les frontières de son pays d'origine, et le discrédit grandissant qui pesa sur elle, et la réprobation générale qui l'a suivie dans le cours des âges postérieurs au IIIe siècle. C'est le sort des opinions et des interprétations en désaccord avec la vérité révélée de n'être jamais universelles dans l'Église, et de s'évanouir à mesure que l'étude et les controverses, indivisiblement dirigées par le Saint-Esprit, produisent la lumière.

Qu'on n'oppose pas à nos conclusions le texte de saint Jean dans l'Apocalypse, texte qui fut peut-être le plus fort argument des Millénaires. En effet, lors même qu'on ne pourrait donner une explication satisfaisante de ce chapitre vingtième, ou l'Évangéliste parle du règne du Christ et d'une double résurrection, les principes certains de la théologie suffisent pour démontrer la fausseté de toute interprétation favorisant le Chiliasme. Du reste, on peut lire dans nombre d'interprètes des expositions basées sur le sens spirituel, manifestement préférables à toutes les rêveries des millénaires,

Le Millénarisme est donc une opinion dont la fausseté n'est pas douteuse. Mérite-t-il une censure théologique ? Saint Augustin n'a pas osé le condamner ouvertement (1). De son côté, saint Jérôme confesse aussi « qu'il ne peut le condamner absolument, parce que de nombreux hommes ecclésiastiques et des martyrs (multi

(1) S. August., de Civit., L. XX. « Quæ opinio esset utcunque tolerabilis, si aliquæ deliciæ spirituales in illo sabbato adfuturæ sanctis per Domini præsentiam crederentur. Nam etiam et nos hoc opinati sumus aliquando » (c. 7. n. 1). « Ergo ecclesia et nunc est regnum Christi, regnumque cœlorum... Regnant enim cum illo qui faciunt quod apostolus ait : Si resurrexistis cum Christo, quæ sursum sunt, sapite (Phil. III, 20)... De hoc ergo regno militiæ, in quo adhuc cum hoste confligitur.., donec veniatur ad illud pacatissimum regnum, ubi sine hoste regnabitur, et de hac prima resurrectione quæ nunc est, liber iste sic loquitur ». *Ibid.*, c. 9, n. 1-2.

ecclesiasticorum virorum et martyres) l'ont tenu. Donc, ajoute-t-il, que chacun abonde dans son sens, et que tout soit réservé au jugement du Seigneur » (1). Mais cela n'a pas empêché le même saint Jérôme de l'appeler en une foule d'endroits « une erreur judaïque, un dogme judaïque, une fable judaïque, une doctrine et des rêveries de judaïsants ».

Ajoutons que l'opinion millénaire, attendu la réprobation unanime des théologiens pendant de longs siècles, est devenue sans contredit moins soutenable qu'elle ne l'était au temps des Jérôme et des Augustin. Le jugement le plus doux qu'on puisse prononcer contre elle est celui de Muzzarelli : « Je ne veux pas condamner l'opinion tempérée des millénaires comme hérétique ; mais je soutiens qu'au temps actuel elle est pour le moins improbable, parce que d'une part elle ne repose sur aucune autorité sérieuse, et que de l'autre elle a contre soi les autorités les plus graves et les plus invincibles (2). » Il est un point sur lequel le millénarisme ne pourrait aujourd'hui, s'il l'acceptait, échapper à la note d'hérésie : ce serait la négation de la vision béatifique pour tous les justes et les martyrs vivant sous le sceptre temporel du Christ ; car pareille doctrine irait manifestement contre les définitions de l'Église (3).

On peut consulter sur cette matière Franzelin, *de Tradit.*, th. 16 ; Muzzarelli (*l. c.*) ; Le Noury, Apparat ad Bibl. Max., PP., t. I, l. II, diss. 1, c. 2 ; Goschler, Dict. encycl. de la théol., art. *Chiliasme* ; Bossuet, l'*Apocalypse*. ch. 20 ; *Réflexions sur l'opinion des millénaires*, et Dœllinger, *Manuel de l'histoire de l'Église*, I, 286.

(1) S. Hieronym in Jerem., XX, 10.

(2) Alph. Muzzarelli, Dissert. select., dissert. 3, de Regno millenario, p. 324.

(3) Cf. T. II, L. IX, c. 2, p. 148, suiv.

IX. APPENDICE AU L. XI, C. 3.

Les preuves rationnelles de la vision béatifique en présence du caractère surnaturel de la même vision.

1. — Je n'ignore pas que, pour faire de la vision intuitive la fin naturelle des créatures raisonnables, certains novateurs ont prétendu s'appuyer sur l'autorité des docteurs du moyen âge et particulièrement de saint Thomas d'Aquin. Accordons-leur, s'ils le souhaitent, qu'il y a chez plusieurs des expressions qui peuvent être ambiguës. Mais de quel droit les séparer du contexte, et ne pas les interpréter suivant la pensée connue des auteurs et dans l'ensemble de leur doctrine ?

Le docteur Angélique, pour ne parler que de lui, prouve la possibilité de la vision par deux raisonnements qui sembleraient au premier coup d'œil favoriser leur prétention. L'un de ces raisonnements est fondé sur le désir et la nature de la béatitude, laquelle ne peut être parfaite, à moins que l'homme ne fasse retour à son premier principe par l'intuition de l'essence divine. Le désir inné de savoir, c'est-à-dire de remonter des effets aux premières causes, sert de base au second : désir qui ne serait jamais satisfait, si l'intelligence de la créature raisonnable ne pouvait arriver jusqu'à la cause première (1). Donc, conclut saint Thomas, il faut admettre que les bienheureux contemplent l'essence de Dieu. Donc aussi, concluent de leur côté les auteurs que nous combattons, il est manifeste, d'après saint Thomas, que la vision de Dieu répond aux *exigences* de la nature raisonnable : car

(1) S. Thom., 1 p., q. 12, a. 1 ; coll. c. Gent., L. III, c. 50.

le désir naturel se porte et nous porte avec lui vers les choses qui sont *dues* à notre nature.

Bien des motifs nous empêchent de souscrire à leur conclusion. Et d'abord, comment l'Ange de l'École, s'il avait eu le sentiment qu'on lui prête, pourrait-il enseigner une doctrine diamétralement opposée? Est-il donc homme à se permettre de si grossières contradictions? Or, voici ses propres paroles : « L'homme est par sa *nature* ordonné (proportionné, proportionatus) à une fin dont il a l'*appétit naturel*, une fin qu'il peut, en conséquence, acquérir au moyen de ses facultés natives ; et cette fin n'est autre que la contemplation des choses divines, dans la mesure où peuvent atteindre les forces de la nature, et c'est en quoi les philosophes ont mis la suprême et dernière félicité de l'homme. Mais il a plu à Dieu de préparer l'homme à une fin qui dépasse excellemment toute proportion, non seulement avec la nature humaine, mais encore avec toute nature créée, tellement qu'elle est *connaturelle* (connaturalis) à Dieu seul : c'est la vision de Dieu dans son essence. Il faut donc que l'homme reçoive de la *libéralité* divine, non seulement le secours qui le rende capable de poursuivre cette fin, non seulement l'*appétit* (la tendance) qui l'incline vers elle ; mais encore une dignité suréminente qui élève sa nature à la hauteur d'une pareille destination. De là, nécessité de la grâce, de la charité et des vertus : de la grâce qui établit une proportion entre la nature et la fin ; de la charité qui incline la volonté vers cette destinée supérieure ; des vertus enfin, qui posent les actes nécessaires à l'acquisition d'une si haute béatitude (1). »

A côté de ce passage si écrasant pour les ennemis de la grâce *surnaturelle*, j'en pourrais citer vingt autres qui ne le sont pas moins. Je tairai ceux qui ne sont guère autre chose qu'une répétition plus ou moins accentuée

(1) S. Thom., de Verit., q. 27, a. 2.

du texte précédent (1). Si nous désirons naturellement la vision intuitive comme notre suprême félicité ; si la nature, en toute hypothèse, ne peut être frustrée de la même vision, sans que son désir ne se tourne pour elle en tourment ; comment le saint docteur enseigne-t-il encore que « l'appétit inné de la créature raisonnable est celui de la béatitude prise en général » ; en d'autres termes, le désir naturel d'atteindre la perfection complète, quel que soit d'ailleurs ce dernier complément de perfection (2) ? Comment peut-il faire de l'intuition de l'essence divine une félicité tellement au-dessus de la nature que, sans la foi, celle-ci ne peut pas même en soupçonner l'existence (3) ? Comment assure-t-il que les enfants qui meurent avant le baptême, encore qu'ils soient éternellement privés de la vue de Dieu, n'en ressentent aucune tristesse ? « Car, dit-il, ces enfants n'ont que la connaissance naturelle. Or, l'âme peut bien savoir par cette connaissance qu'elle a été créée pour la béatitude, et que la béatitude consiste dans la possession du bien parfait ; mais, que ce bien parfait pour lequel l'homme a été créé de Dieu, soit la gloire dont les Saints jouissent au ciel, voilà ce qui dépasse la portée de notre connaissance naturelle... C'est pourquoi les âmes des enfants ignorent qu'elles sont privées d'un si grand bien ; c'est aussi pourquoi, grâce à cette ignorance, ellles n'ont aucune tristesse et jouissent sans douleur de ce qu'elles possèdent suivant leur nature » (4).

Allons encore plus loin. D'après les principes de saint Thomas, l'exigence et le désir inné d'une perfection révèlent dans la nature à laquelle ils appartiennent, le

(1) Id., III, D. 23, q. 1, a. 4, sol. 4, ad 3 ; II, D. 41, q. 1, D. 4.

(2) Id., de Verit., q. 22, a. 7 ; IV, D. 49, q. 1, a. sol. 3.

(3) Id., de Malo, q. 5, a. 3.

(4) S. Thom., de Malo, q. 5, a. 3. 3. Saint Thomas parle ici des âmes destinées dans le plan primitif à la vision béatifique. Qu'aurait-il dit de celles pour qui l'absence d'un si grand bien n'aurait pas eu le caractère de privation et de ruine ?

germe et la semence première de cette même perfection ; en tout cas, il est de la sagesse de Dieu de veiller à ce qu'ils puissent être satisfaits : autrement, sa providence serait manifestement en défaut. Or, le docteur Angélique nous enseigne des perfections infuses qu'elles sont dans la nature de l'âme comme dans une puissance purement matérielle, à la différence des perfections acquises qui sont en elle comme dans une puissance active et dans une cause séminale (1). Il enseigne, de plus, que la capacité de perfectionnement qui se trouve dans les natures créées, peut être déterminée soit d'après la puissance naturelle, soit d'après la puissance obédientielle. Au premier point de vue, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit de puissance fondée sur les causes séminales, Dieu ne laisse aucune capacité sans la remplir, au moins dans la généralité des individus appartenant à la nature : car il peut arriver que des empêchements accidentels s'opposent au développement particulier de tel ou tel individu de l'espèce. Mais il n'est pas nécessaire que Dieu remplisse la capacité de la nature considérée sous le second point de vue, c'est-à-dire qu'il fasse dans la créature tout ce qu'elle peut être ou recevoir sous l'action de sa volonté toute puissante. Ainsi, par exemple, bien que la nature humaine puisse être unie personnellement au Verbe de Dieu, ce n'était pas une obligation pour le Verbe d'élever aucune des humanités créées à cet incomparable honneur (2). Donc, puisque la capacité de recevoir la

(1) S. Thom., I, D. 17, q. 1, a. 3

(2) « Capacitas alicujus creaturæ potest intelligi dupliciter, vel secundum potentiam naturatem quæ pertinet ad rationem seminalem ; et sic nullam capacitatem creaturæ vacuam Deus dimittit in genere, quamvis capacitas alicujus creaturæ particularis non impleatur propter aliquod impedimentum ; vel secundum potentiam obedientiæ, secundum quod quælibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult... nec oportet quod (Deus) omnem talem capacitatem adimpleat, sicut non oportet quod Deus faciat quidquid potest, sed quod congruit ordini suæ sapientiæ (i. e. sapienti suo consilio) ».

grâce et la gloire est fondée sur la seule puissance obédientielle, Dieu pouvait, sans préjudice d'aucun de ses attributs, refuser ce perfectionnement à notre nature.

2. — Y a-t-il un moyen de concilier avec des principes, si nettement affirmés par l'Ange de l'École, les deux preuves sur lesquelles il semble avoir appuyé rationnellement la possibilité de la vision béatifique ? Oui, pourvu qu'on entende ces preuves suivant l'esprit qui les a dictées. Notons tout d'abord que ni l'une ni l'autre preuve ne part d'un désir inné de la vision de Dieu, mais uniquement du désir ou de la béatitude en général, ou de la science qui remonte des effets aux premières causes. Notons, en outre, que saint Thomas, plus que tout autre théologien, se fait un devoir de recourir à la raison naturelle, non pas certes pour lui demander la démonstration des vérités de la foi, mais pour lui emprunter tantôt des arguments plus ou moins propables qui l'inclinent à croire les données de la foi, tantôt des analogies et des similitudes qui confirment ces mêmes données et les éclairent. C'est ce dont il nous avertit très expressément, de peur qu'on ne s'y méprenne, en plusieurs endroits de ses ouvrages et tout spécialement dès le début de l'une et l'autre *Somme* (1) ; et c'est aussi ce que nous révèlent les parties de ses œuvres où il traite des plus hauts mystères.

Quoi de plus incompréhensible, en effet, que les processions divines : mystère de foi par excellence, devant lequel toute intelligence s'arrête éperdue et tremblante ? Il est peu de questions pourtant où saint Thomas ait fait des appels plus fréquents aux principes rationnels, un usage plus large des enseignements de la philosophie sur la vie de l'esprit et ses opérations. On dirait que c'est là qu'il a puisé sa magnifique doctrine sur le Verbe qui naît du Père et sur l'Esprit d'amour qui procède du Père et

S. Thom., III, D. 1, q. 1, a. 3, ad 4 ; coll. 3 p. q. 11, a. 1 ; de Potent., q. 6, a. 1, ad 18 ; de Virtut. in com., q. un., a. 10, ad 13 ; etc.

(1) S. thom., c. Gent., L. I, c. 8 et 9 ; 1 p., q. 1, a 5, ad 2 ; a. 8, ad 2.

du Fils, s'il ne nous mettait lui-même en garde contre une semblable illusion. Or, il n'agit pas autrement dans la question qui nous occupe. Relisez les passages où l'on a voulu voir des affirmations si contraires à la doctrine traditionnelle. La véritable démonstration, il la donne en quelques mots tirés de la sainte Écriture : « Nous le (Dieu) verrons tel qu'il est en lui-même » (1). Mais fidèle à sa méthode, il veut aller plus loin : car « il est utile à l'homme de chercher dans la nature des raisons à l'appui de ce qu'il croit, si faibles même qu'elles paraissent. Elles sont une consolation pour les croyants, une arme contre les incroyants : à condition pourtant qu'on ne les prenne ni ne les propose comme démonstratives » (2).

Que prétend donc l'Ange de l'École ? montrer que la destination de la créature raisonnable à la vision béatifique, loin d'être incompatible avec sa nature, doit en être le plus magnifique complément. C'est comme s'il disait à ceux qui prétendent la nier, sous prétexte que Dieu, le souverain intelligible, surpasse toute intelligence finie : Considérez les vœux de votre nature ; comment elle aspire à la félicité, comment en toutes choses elle veut aller jusqu'aux premiers principes. Je n'affirme pas que ces désirs resteraient inassouvis, si Dieu, la bonté suprême et la cause des causes, n'avait pas résolu de se dévoiler à nous dans la gloire ; mais il vous faut avouer que rien ne saurait mieux les remplir, et, par conséquent la perfection, de toutes la plus conforme à vos naturelles aspirations, serait d'être admis à cette bienheureuse vision de Dieu. Donc, loin de rejeter au nom de la nature, la révélation qui vous est faite, vous devez vous sentir inclinés par la nature elle-même à professer une doctrine qui répond si complètement à ses besoins les plus universels et les plus élevés.

Voilà, si je ne me trompe, l'argumentation du saint doc-

(1) I Joan., III, 2.

(2) S. Thom., II, modo cit,

teur. Elle est la mise en acte de ce qu'il enseigne à propos des arguments rationnels dont la théologie fait usage, quand elle traite les plus hauts mystères. « Il y a une double manière d'employer des raisons : ou bien on s'en sert pour démontrer directement la chose en question ; ou bien on les apporte, non pour démontrer la chose en elle-même, mais pour mettre en lumière les harmonies et les convenances qu'on y peut rencontrer, une fois qu'elle est établie sur des preuves convaincantes. Et c'est à cette deuxième manière qu'appartiennent les preuves rationnelles de l'adorable Trinité » (1). Telles sont aussi les preuves apportées par le docteur Angélique dans la question présente ; et, par conséquent, l'accord est parfait entre elles et les principes du grand docteur sur le caractère *absolu* de gratuité qui convient aux dons surnaturels, et notamment à la vision intuitive.

(1) S. Thom., I p., q. 32, a. 1, ad 2

X. APPENDICE AU LIVRE VII, C. 5, CF. L. V, C. 3, N° 1.

Que les justes peuvent faire des actes méritoires, indépendamment de la grâce actuelle.

Deux fois déjà j'ai touché cette question dans le corps du présent ouvrage. Mais il ne sera pas inutile d'y revenir, afin de confirmer plus expressément des idées à mon avis trop communément ignorées ou méconnues. Donc, au sentiment de théologiens assez nombreux, il faudrait au juste, à l'enfant de Dieu, outre les vertus infuses, c'est-à-dire, outre les principes d'opérations surnaturelles qu'il a reçus avec la grâce sanctifiante, des excitations et des lumières du Saint-Esprit, en d'autres termes des grâces prévenantes et coopérantes, autant de fois qu'il doit poser un acte salutaire et méritoire. Sans l'actuelle influence sur l'intelligence et sur la volonté de ces grâces, point d'œuvre surnaturelle, et par conséquent point de mérite. A cette théorie qui ne semble guère avoir été connue parmi les théologiens des anciens âges, nous avons répondu que, d'une part, ces secours actuels sont, il est vrai, nécessaires pour *persévérer* dans l'état de grâce et pour avancer sûrement et promptement dans les voies de la perfection chrétienne ; mais que, d'autre part, on peut, avec les seules forces qui nous sont données par les vertus infuses, poser bien des actes plus faciles ; actes surnaturels, parce qu'ils procèdent de principes surnaturels ; actes méritoires, parce qu'ils tirent leur valeur de la dignité de la personne qui les pose en sa qualité d'enfant de Dieu.

Les théologiens dont nous avons abandonné les opi-

nions, ne peuvent ni ne veulent nous attaquer au nom de l'orthodoxie. Pourtant, ils s'efforçent de présenter nos idées comme moins conformes aux textes autorisés de la Sainte Ecriture et de la tradition, et moins solidement appuyés sur la raison théologique. Mon but dans cet appendice est de justifier une doctrine que je tiens pour la plus consolante et la mieux fondée, contre ce double chef d'accusation.

1. — Donc, si nous en croyons plusieurs théologiens, la Sainte Écriture et la tradition catholique demandent pour tout acte salutaire une action du Saint-Esprit sur l'intelligence pour l'éclairer, sur la volonté pour la mouvoir. C'est là, pensent-ils, ce qui paraît manifestement dans maints textes des Conciles, où les Pères ont résumé l'enseignement de nos saints livres et de la tradition. Tels sont, en premier lieu, les canons du second concile d'Orange, expressément sanctionnés par l'autorité doctrinale de l'Eglise ; telles aussi les définitions et les déclarations dogmatiques du concile de Trente, dans les chapitres et les canons de la sixième session. Voyez, disent-ils, pour le premier concile, les canons 5, 6, 7, 10 ; et pour le second, les chapitres 5 et 6, et les canons 2, 3 et 22 (Denzinger, Enchirid. nn. 148-150, 153 ; 679, 680, 694, 695, 714).

Réponse. — L'Église, dans ces actes doctrinaux, affirme constamment trois choses, brièvement exprimées dans les trois canons du concile de Trente, que nous venons de signaler.

« Si quelqu'un dit que la grâce divine nous est seulement donnée par Jésus-Christ, afin que l'homme puisse avec plus de facilité vivre dans la justice et mériter la vie éternelle : comme si par son libre arbitre il pouvait faire l'un et l'autre sans la grâce, bien qu'avec peine et difficulté ; qu'il soit anathème (Can. 2).

« Si quelqu'un dit que, sans l'inspiration prévenante et l'assistance du Saint-Esprit, l'homme puisse croire, espérer, aimer ou se repentir, comme il doit le faire pour

que la grâce de la justification lui soit conférée, qu'il soit anathème (Can. 3).

« Si quelqu'un dit que le justifié peut, sans un secours particulier de Dieu, persévérer dans la justice déjà reçue, ou qu'il ne le peut pas avec le même secours, qu'il soit anathème (Can. 22) ».

Tels sont les trois points capitaux auxquels se rattachent tous les autres, dans cette matière de la nécessité de la grâce. Or, notre théorie n'est en contradiction avec aucun d'eux.

Elle est conforme au premier : puisque nous soutenons qu'il n'y a pas de mérite proprement dit, même le plus léger, sans la *grâce* sanctifiante et les vertus infuses qui, elles aussi, sont une grâce ; grâce intérieure, inhérente et permanente.

Elle est conforme au second ; car l'assistance actuelle et l'actuelle inspiration du Saint-Esprit dont il parle, y est expressément demandée pour les non justifiés ; en d'autres termes, pour ceux qui ne possèdent encore ni la grâce sanctifiante ni les principes surnaturels d'opération infusés dans l'acte qui nous fait justes et saints devant Dieu. Prétendre que ce que le concile a dit ici des pécheurs en vue des actes préparatoires à la justification, doit s'entendre aussi des justes pour leurs actes méritoires, c'est d'abord faire entrer dans le texte un sens auquel il ne se prête pas. C'est ensuite raisonner manifestement à faux : car, s'il est évident qu'un acte surnaturel ne peut être posé sans une motion particulière du Saint-Esprit par un homme qui n'a d'autres forces intérieures que celles de sa nature, il ne l'est pas moins que cette assistance extérieure ne peut être nécessaire au même titre, dans l'homme dont et la nature et les facultés sont élevées par des principes surnaturels et divins. C'est à peu près comme si l'on prétendait qu'un être vivant ne se peut mouvoir sans une poussée du dehors, parce que c'est uniquement ainsi qu'un être privé de la vie peut entrer en mouvement.

Elle est conforme au troisième. Que demande-t-il, en effet? Non pas un secours spécial pour chacune des opérations méritoires, mais pour la *persévérance* ; en d'autres termes, pour lutter victorieusement contre toutes les tentations et se maintenir dans l'état de justice, indépendamment de notre inconstance native, des ténèbres répandues sur l'intelligence, et de l'attrait des passions mauvaises. Direz-vous que c'est tout un de *persévérer* dans la justice, en dépit de tous les obstacles qui se dressent à l'encontre, et de poser quelques actes méritoires, alors que nulle séduction des sens, nulle tentation tant soit peu violente n'y font obstacle ? Autant vaudrait soutenir que l'homme est impuissant sans la grâce à faire aucun acte qui ne soit péché devant Dieu, par cette raison que, dans notre état de nature tombée, il ne saurait, sans une grâce *médicinale*, observer tous les préceptes de la loi naturelle (1). Et c'est là ce que Dominique Soto a très sagement remarqué, dans le texte que nous citons en note, à la page 59 de ce deuxième volume.

Du reste, pour peu que l'on veuille comparer ce canon du concile de Trente avec la Somme théologique de saint Thomas, on verra qu'il est en abrégé la doctrine enseignée par l'Ange de l'École dans une des principales questions de cet immortel ouvrage. En effet, examinant si l'homme, une fois établi dans la grâce (2), peut avec la coopération divine indispensable à toute créature pour agir, mais sans aucun autre secours gratuit, faire le bien, éviter le mal et persévérer dans la justice, il répond négativement. « L'homme, orné de la grâce (sanctifiante), a besoin d'un autre secours gratuit pour vivre droitement (*recte*) (3). L'homme, établi dans la grâce de Dieu, pour

(1) S. Thom. 1-2, q. 109, a. 4.

(2) La *grâce* simplement dite est pour lui comme pour les anciens théologiens la grâce sanctifiante. « Communiter loquentes utuntur nomine *gratiæ* pro aliquo dono habituali justificante ». S. Thom. *De veritate*, q. 24, a. 14.

(3) S. Thom. 1-2, q. 109, a. 9.

avoir la persévérance (c'est-à-dire, comme il l'explique, *la constance dans le bien jusqu'au terme de sa vie*), a besoin non pas d'une autre grâce habituelle, mais d'un secours divin qui le dirige et le protège contre les assauts des passions : c'est pourquoi, lors même qu'il est justifié, il doit demander à Dieu le don de persévérance, c'est-à-dire d'être préservé du mal, jusqu'à la fin de sa vie » (1). Et d'où vient ce besoin d'une assistance particulière, d'un secours extérieur de la providence divine ? Non pas de l'impossibilité, ni même de la difficulté de faire, indépendamment de cette protection, quelque œuvre méritoire, et de vaincre même la plus légère tentation ; mais de la difficulté bien autrement grande de se maintenir avec constance dans la pratique des œuvres saintes et dans l'éloignement des œuvres mauvaises, étant donnés, d'un côté les ténèbres de notre intelligence et les infirmités de notre volonté, de l'autre, les pièges et les attaques du monde et des puissances de l'enfer.

Cajetan, commentant ces articles, a mis en pleine lumière la doctrine du Maître. Aussi écarte-t-il comme absolument fausse l'interprétation de quelques Thomistes qui en avaient altéré le sens pour les mettre en opposition avec la théorie que nous soutenons. Il faudrait citer ici tout le commentaire. Mais comme il est trop long pour que je le transcrive en entier, j'en rapporterai du moins les premières phrases : « In articulo nono quaestionis 109, dubium occurrit de tituli ac principalis conclusionis sensu. Potest siquidem tripliciter intelligi : primo, ut sit sermo de bono *morali seu meritorio indefinite* ; et tunc esset quaestio utrum (homo justificatus, sine exteriori auxilio gratiae), posset *aliquod* bonum moraliter vel *meritorie* operari, et conclusio est quod non. Et hic sensus, licet quibusdam Thomistis apparuerit, *falsus tamen est ;* quia homo et sine gratia, ut prius probatum fuit (2), po-

(1) Id. *ibid.*, a. 10.

(2) *Ibid.*, a. 1 et 2.

test aliquod opus moraliter bonum facere, et in gratia constitutus habet ipsam gratiam *sanantem* et *elevantem* quae est potens operari opera bona etiam *meritorie*. Et quod haec sit mens auctoris, ex hoc patet, quod ratio indigentiae *specialis* auxilii (1) ultra gratiam (sanctificantem) ponitur infirmitas in carne, obscuritas in intellectu. Patet autem quod nec infirmitas carnis nec obscuritas in intellectu tanta est, aut in tantum viget et extenditur, ut impediat hominem in gratia constitutum a quolibet bono opere : cum manifeste pateat quod nec existentes in peccato mortali impediuntur a quolibet bono opere » (2). Donc, il ne s'agit pour le docteur Angélique que d'une suite plus ou moins longue d'actes de mérite et de victoires : « cum quo stat tamen quod homo ex sola gratia potest ipsa gratia uti bene faciendo et mala vitando *nunc et ad hoc* », i. e. in singularibus quibusdam actibus.

Même doctrine dans la Somme contre les Gentils, où revient la même question de la persévérance. Voici la conclusion du chapitre où cette matière est magistralement traitée. « Sciendum est quod quum ille qui gratiam habet, petat a Deo ut perseveret in bono, sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono sine exteriori Dei auxilio (quod est actualis gratia), ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio *totaliter* mobilitatem ad malum, licet per eos liberum arbitrium *aliqualiter* stabiliatur in bono. Et ideo, cum dicimus hominem indigere ad perseverandun finaliter auxilio gratiae, non intelligimus quod super gratiam habitualem, prius infusam ad bene operandum, alia desuper

(1) On le voit, dans la terminologie des anciens scolastiques, le secours spécial n'est autre qu'une grâce actuelle.

(2) S. Thom., *Sum. c. Gentil*, L. III, c. 156 ; cf. 2-2, q. 137, a. 4 ; II, D. 29, *in Exposit. litt.*, ad. 2 ; *De Verit.* q. 24, a. 13 ; q. 27, a. 5, ad. 3, etc.

infundatur ad perseverandum ; sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis » (1). Où l'on voit que, d'après le saint docteur, le secours spécial requis pour la persévérance ne porte pas sur tous et chacun des actes, mais sur la série, « ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat » ; et qu'en outre la même assistance peut être tantôt une action du Saint-Esprit sur l'intelligence et la volonté, tantôt même le simple éloignement des occasions de chute.

De ces considérations il suit manifestement que notre doctrine n'est pas en opposition avec les Écritures et la tradition, telles qu'elles sont présentées dans les canons des conciles. Ajoutons que ces mêmes canons la confirment, puisqu'ils n'exigent absolument ici des grâces *actuelles* que pour la conversion des pécheurs et la persévérance des justes (2).

Nous pourrions nous arrêter ici dans l'étude des pièces doctrinales, par où l'on a voulu démontrer la nécessité de la grâce actuelle pour tout acte méritoire. Mais, pour ne rien omettre, je dois signaler encore deux passages empruntés aux mêmes conciles.

Le premier est du concile d'Orange : « Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur ; toutes les fois que nous faisons des œuvres bonnes, Dieu opère en nous et avec nous, pour que nous les opérions » (can. 9). Manifestement ce texte n'a rien à voir dans la question présente ; à moins toutefois qu'on ne prétende, ce qui serait théologiquement incroyable, que

(1) L. III, c. 156.

(2) Il faut se rappeler pourtant que d'après la doctrine commune, et notamment d'après ce qui est enseigné du don du Saint-Esprit, le *progrès dans la perfection* ne se fait pas sans l'influence des illuminations et des motions fréquentes du divin Esprit. Et la raison qui exige ces secours particuliers est au fond celle-là même qui les rend nécessaires pour la persévérance : il faut lutter, se vaincre, surmonter de grands obstacles, etc.

Dieu agit en nous et avec nous par ses excitations transitoires, et n'agit aucunement par les dons permanents de sa grâce, c'est-à-dire par ce qu'il y a de plus excellent dans l'ordre de la grâce ; et par conséquent qu'on ne soutienne que tout acte qui ne vient pas d'une grâce actuelle, procède uniquement des forces de la nature.

Le second passage est tiré du chapitre où le concile de Trente expose « le fruit de la justification, c'est-à-dire le mérite des bonnes œuvres (1). » Le voici : « Cum enim « ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et « tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos *jugiter* « virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper « antecedit, et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo « pacto Deo grata et meritoria esse possent. » Les théologiens dont nous combattons les idées, voient dans *cette vertu* que le Christ fait passer sans interruption (*jugiter influit*) dans les justifiés, la grâce actuelle, autant et plus que la grâce sanctifiante elle-même. D'où ils concluent que, de par le concile, elle est nécessaire pour tout acte méritoire. Il nous paraît à nous que la vertu dont il est ici question, est la grâce en général et tout spécialement la grâce sanctifiante avec les vertus infuses. En effet, c'est à ces dons permanents que convient en propre le nom de *vertu* (*virtutem*) ; eux seuls, à la différence des secours passagers et transitoires, sont constamment produits (*jugiter*), et conservés de Dieu dans l'âme des justes ; eux seuls précèdent, accompagnent et suivent nos œuvres saintes ; d'eux seuls encore on peut dire qu'ils sont nécessaires et *suffisants* pour le mérite.

2.— Le second chef d'objections contre notre théorie des actes méritoires comprend les raisons théologiques. La principale de toutes, celle par conséquent qui mérite le plus d'être soumise à l'examen, se formule ainsi : un acte, pour être surnaturel, et *a fortiori* pour être méritoire, doit être posé par un motif de foi. Or le motif de foi ne

(1) Conc. Trident., sess. VI, cap. 16.

va pas sans l'influence de la grâce et d'une grâce actuelle, dans l'acte spécifié par ce motif. D'où cette conséquence nécessaire, que tout mérite suppose non seulement l'état de grâce et les vertus infuses, mais encore le secours particulier qui est la grâce actuelle. Le syllogisme est en forme ; mais encore faut-il en démontrer les prémisses : car elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes. Et, parce que c'est la majeure surtout qui semblerait offrir le plus de difficultés, on multiplie les preuves.

Preuves tirées de la Sainte Écriture. On allègue surtout deux passages ; lesquels, à vrai dire, paraissent peu concluants à plusieurs de ceux-là même qui tiennent l'opinion qu'on voudrait confirmer par eux. Premier texte : « Quod non est ex fide, peccatum est » (1). Il ne prouve rien : car il ne s'agit pas ici de la foi théologique, mais de la bonne foi qui fait agir suivant la conscience. Saint Paul en cet endroit énonce simplement un principe de conduite. C'est comme s'il eût dit : ce qui est contraire à la voix de la conscience est péché. Donc le texte ne prouve rien. Mais eût-il le sens qu'on lui prête, il prouverait trop. Car personne ne peut admettre que tout acte qui n'est pas réglé par la foi propement dite, est de ce fait une faute, un péché. Second texte : « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu » (2). C'est bien de la foi théologique que parle l'Apôtre. Mais que dit-il ? Qu'on ne peut être l'ami de Dieu, ni, par conséquent, faire des actes méritoires, sans être du nombre des fidèles, sans avoir la foi. Rien de plus vrai ; ce qui ne l'est pas, c'est qu'un homme justifié qui pose des actes, émanant des vertus infuses et de la grâce sanctifiante, ne remplit pas cette condition, à moins qu'il n'ait, en les posant, un acte de foi surnaturelle. Donc, rien de plus faible que cette preuve scripturaire.

Aussi bien, les théologiens que nous avons en vue,

(1) Rom., XIV, 23.
(2) Hébr., XI, 6.

sentent-ils le besoin de recourir à des arguments plus solides. Ils soutiennent donc la nécessité de la foi pour les actes méritoires, parce que, sans elle, l'homme ne pourrait diriger ses intentions vers la fin surnaturelle ni se mouvoir vers cette même fin. Or, tout acte à qui manque cette orientation, ne saurait être mérite devant Dieu. Du reste, ajoutent-ils, ce serait donner dans l'excès que de croire qu'il faille, avant tout acte, une intention explicite et formelle pour l'orienter ainsi vers la fin dernière de l'homme, c'est-à-dire vers la vie éternelle, ou vers Dieu surnaturellement connu. « Ad hoc autem opus non est necesse in singulis operibus elici actum fidei aut renovari intentionem finis supernaturalis. Sed sicut is qui, peregrinationem instituens in longinquam civitatem, elicit ab initio firmum propositum illuc eundi et vi hujus propositi agit, quandiu illud non revocat neque negative neque positive, neque explicite neque implicite ; qualis revocatio adest in omni gravi peccato. Si vero revocavit, nova conversio ad finen requiretur » (1).

Voilà donc en quelle mesure la foi est nécessaire dans les œuvres méritoires. Or, cela même n'est-ce pas revenir à notre thèse, et nier avec nous que tout acte méritoire doive immédiatement procéder d'un motif de foi ?

Mais faudra-t-il au moins cet acte, quand il s'agira des œuvres connues comme bonnes par la raison et commandées par la loi naturelle ? Non encore, nous dit le même auteur : il suffit aux chrétiens de savoir par la foi que l'observation de la loi naturelle est aussi la voie pour arriver à la vie bienheureuse. Donc, au fond, la théorie contraire à la nôtre, tempérée comme elle l'est par ses partisans les plus sages, n'a rien qui répugne à nos idées, si on tient compte non pas seulement des mots, mais des choses : car, nous aussi, nous avons réclamé, dans le principe, un acte de foi ; plus encore, l'amour parfait de charité, pour que les actes du juste soient méritoires

(1) Prælect. theol. P. Christ. Pesch. *De gratia*, prop. 25, n. 408.

auprès de Dieu (1) ; et nous aussi nous disions que la direction vers la fin dernière procédant de ces actes une fois posés demeure aussi longtemps qu'elle n'est pas révoquée.

Passons à l'examen d'une seconde raison théologique. Il est vrai, dit-on encore, que par les habitudes infuses l'homme a le pouvoir prochain de poser des actes salutaires. Mais de même que, dans l'ordre de la nature, les facultés ne peuvent entrer en acte, sans être mues soit par un objet qui leur est proposé, soit par le concours interne de Dieu ; de même il ne suffit pas à l'homme juste d'avoir, à raison de la grâce et des vertus surnaturelles, le principe prochain des actes méritoires : il ne passera pas à l'action, si l'objet n'est proposé d'une manière convenable, et si la puissance n'est excitée à opérer surnaturellement (2). D'accord. Mais comment cela mène-t-il à la grâce *actuelle* ? On nous le dit : « Hoc autem aliter fieri nequit, nisi praevio actu supernaturali intelligendi et volendi quo voluntas libere agens se determinat ad supernaturalem finem appetendum... Atqui omnis cognitio et appetitio finis supernaturalis habet rationem gratiae actualis. Ergo ad omnem salutarem actum requiritur gratia actualis in justificatis » (3). Tout cela nous le concéderons volontiers. Mais rien ne démontre qu'il ne puisse

(1) L. VII, c. 4 ; T. II, p. 39, suiv.

Je disais dans la première édition de cet ouvrage. « Du reste, on peut l'affirmer, la foi, pas plus que la charité, n'est totalement absente des actes pour lesquels nous avons revendiqué le caractère du mérite. Je la retrouve en *acte* dans la résolution générale que forme tout pécheur, revenant à Dieu, d'ordonner sa vie suivant les principes de l'Evangile, et d'agir en enfant de Dieu ; en acte aussi dans l'intention souvent renouvelée d'une manière plus ou moins consciente, d'être fidèle à ces promesses, comme il arrive nécessairement pour quiconque se conserve dans la vie de la grâce. Il y a pour tout vrai chrétien comme une atmosphère de foi dans laquelle il se meut, et qui de toute part le pénètre de son influence, encore qu'il n'en ait peut-être pas le sentiment. T. 2, p. 62, en note.

(2) P. Christ. Pesch, *op. c., de gratia*, prop. 9, n. 112.

(3) *Id.*, *ibid.*

y avoir d'actes méritoires, même pour les justes, indépendamment d'une grâce *actuelle* ; j'entends, et c'est l'état de la question, d'une grâce surajoutée pour tout acte méritoire à la grâce sanctifiante, et concourant *hic et nunc* à poser cet acte : car nous le savons par l'auteur lui-même, en cela parfaitement conforme aux idées de saint Thomas, cette connaissance et cette intention de la fin surnaturelle ne sont pas actuellement requises avant chaque œuvre surnaturelle. C'est assez qu'elles n'aient pas été révoquées par un péché mortel depuis la justification, c'est-à-dire qu'elles demeurent habituellement, après avoir accompagné la conversion du pécheur.

Je n'examinerai pas de quel côté sont les maîtres les plus nombreux et les plus graves. Si les uns font appel à Suarez (1) et à Ripalda (2), pour citer les principaux, les autres, c'est-à-dire ceux dont nous avons suivi le sentiment, comptent à leur tête et dans leurs rangs saint Thomas d'Aquin, le cardinal Cajetan et Dominique Soto. A ces derniers j'ajouterai deux auteurs de grand nom, Molina et saint François de Sales, indépendamment de ceux que je citais à la page 32 du second tome de cet ouvrage.

Commençons par le dernier. Dans son *Traité de l'Amour de Dieu* (3) le saint et savant docteur se pose la question : « Comme l'âme étant en charité fait progrès en icelle. » Lisez la belle et naïve parabole qu'il emploie pour rendre plus clairement sa pensée, vous y verrez « que l'âme étant remise tout à fait en sa santé par l'excellent épithème de la charité que le Saint-Esprit lui met sur le cœur (en la justifiant), alors elle peut aller et se soutenir sur ses pieds d'elle-même, en vertu néanmoins de cette santé et de l'épithème sacré du saint amour. C'est pourquoi, encore qu'elle puisse aller d'elle-même, elle en doit

(1) Suar., *de Grat.* L. III, c. 8, n° 23, sq.

(2) Ripalda, *De Ente supern.*, D. 106, sect. 3, sq.

(3) L. III, c. 3.

toute la gloire à son Dieu, qui lui a donné une santé si vigoureuse et si forte. Car soit que le Saint-Esprit nous fortifie par les mouvements qu'il imprime en nos cœurs, ou qu'il nous soutienne par la charité qu'il y répand (dans la justification), soit qu'il nous secoure par manière d'assistance en nous relevant et portant, ou qu'il renforce nos cœurs, versant en iceux l'amour ravigorant et vivifiant, c'est toujours en lui et par lui que nous vivons, que nous marchons et que nous opérons. »

Mêmes idées dans le chapitre suivant, où il s'agit *de la sainte persévérance en l'amour sacré*. « Tout ainsi donc qu'une douce mère, menant son petit enfant avec elle, l'aide et supporte selon qu'elle voit la *nécessité*, lui laissant *faire quelques pas de lui-même ès lieux moins dangereux et bien pleins* : tantôt le prenant par la main et l'affermissant, tantôt le mettant entre ses bras et le portant ; de même Notre-Seigneur a un soin continuel de la conduite de ses enfants, c'est-à-dire, de ceux qui ont la charité (1). »

Voilà donc, au jugement de saint François de Sales, comment les âmes justes, figurées par une épouse ou par un enfant très aimés, tendent de tous leurs pas, sous la conduite de Dieu, vers la patrie céleste. « Nous ayant donné la charité (2), et par icelle la force et le moyen de gagner pays au chemin de la perfection », parfois il retient en quelque sorte ses grâces actuelles, quand il s'agit pour nous de poser quelques actes faciles ; mais « son amour ne lui permet pas de nous laisser aller ainsi seuls. » Alors même que nous faisons quelques pas de nous-mêmes et par les seules forces que nous avons reçues de lui dans la justification, il reste à nos côtés, prêt à nous prodiguer une assistance plus effective et plus spéciale ; et cela dans un double but : premièrement pour nous défendre contre les tentations et nos inclinations dépravées ; secondement

(1) *Id., ibid.*, c. 4.

(2) Le saint donne ordinairement ce nom à la grâce sanctifiante.

pour nous exciter à bien employer nos forces surnaturelles, et surtout pour nous faire « entreprendre des actions excellentes et extraordinaires » (1). Ou je me trompe fort, ou c'est là précisément le rôle que nous avons réservé dans notre ouvrage à la grâce actuelle, lorsqu'il s'agit non plus des pécheurs, mais des âmes en grâce avec Dieu.

Molina, disais-je plus haut, est du même sentiment. En voici la preuve : « Postquam habitus est infusus, is cum concursu generali Dei *satis est* ad eliciendos actus fidei supernaturales fini supernaturali accommodatos, quamvis negandum non sit per illustrationes et per auxilia particularia collata per dona Spiritus sancti... multum adjuvari habitum fidei et caeterarum virtutum supernaturalium ad eliciendos suos actus ferventiores et praestantiores. » « Addendum, habitus fidei, spei et charitatis semel acquisitos habere rationem gratiae prævenientis et cooperantis comparatione actuum qui ab illis emanant. » De là même, suivant Molina, découle comme naturellement un corollaire qu'il exprime en ces termes : « Quare, si fidelis peccato lethali aliquo quod neque fidei neque spei repugnet, gratiam (et charitatem) amittat, indiget quidem ad sui justificationem auxilio particulari quo vel ex Dei dilectione doleat ut oportet, quo pacto sine sacramento justificabitur, vel saltem ut ex timore servili doleat etiam sicut oportet, accedenteque sacramento justitiam consequitur, At ut ex fide atque spe in Deum ita doleat, (i. e., ut eliciat actus spei et fidei necessarios ut ita doleat), non indiget (per se) alio auxilio particulari praeter concursum habituum fidei et spei qui in eo remanserunt : quo tamen peculiari auxilio ad credendum et sperandum indiget is qui, dum *primo* ad fidem accedit, justificatur, eo *quod nondum habitus illos supernaturales habeat*. Atque de hujusmodi justificatione quae fit dum quis primo ad fidem accedit, potissimum sermo est in concilio Triden-

(1) *Id., ibid.*

tino Sess. VI » (1). Est-il possible d'enseigner plus clairement que les *vertus infuses* suffisent, indépendamment de tout secours particulier, ou grâce actuelle, pour produire des actes surnaturels propres à ces vertus ?

(1) Ludov. Molina, *Disputat. quaedam ex libro Concordiae*, q. 14, a. 13, d. 8, p. 700, 701 (Venet. 1602).

XI. APPENDICE AU L. VII, C. 6.

Le mérite dans la vie religieuse

Nous avons proposé la doctrine de saint Thomas sur la valeur que peuvent donner à nos actes méritoires soit la religion du vœu, soit la *difficulté* des œuvres bonnes. Voici comment saint Bonaventure s'accorde de point en point avec son Angélique ami :

« Hujusmodi exercitia virtutum supererogantium (in quibus consistit evangelica perfectio), aut fiunt ex mera voluntate absque obligatione, et tunc dicunt quamdam perfectionem actionis et meriti ; aut cum voluntate dicunt quamdam obligationem superinductam ex voto emisso vel ex officio (puta, episcopatu) injuncto, et tunc dicunt perfectionem status et ordinis, in quo videlicet quis actibus perfectis non solum est *deditus*, verum etiam ad actus perfectionis *adstrictus*. Quæ quidem *adstrictio de perfectione non minuit, sed potius culmen superinducit*, quia de temporali facit æternum, dum non licet resilire a voto, et de nostro divinum facit, dum non solum actum, sed etiam voluntatem dedicans Deo, totum illi offert, et redigit sub jure divino ; dumque propriam sacrificat voluntatem quæ est impretiabile bonum, et maxime charum et intimum, offert Deo sacrificium medullatum, ac per hoc perfectum et integrum et optimum, Deo summe acceptum. Unde Augustinus tractans illud psalmi : Sicut juravit Domino, votum vovit Deo Jacob, ait sic : Quid vovemus Deo nisi ut simus templum Dei ? Nihil enim gratius possumus ei offerre, quam ut dicamus ei quod dicitur in Isaia (1) : Posside nos (2). Hæc Augustinus.

(1) Isa., XXVI, 13.

(2) S. Augustin., *Enar. in psalm.* CXXXI, 2, n. 2.

« Si igitur perfectius possidet qui possidet ad usum et proprietatem quam qui ad usum tantum ; perfectius se dedicat qui Deo se offert et quoad usum operis, et quoad arbitrium voluntatis. Quemadmodum Anselmus, in libro de Similitudinibus (1), per exemplum sensibile patenter ostendit in duobus, quorum unus pro tempore offert domino arboris fructum sed retinet proprietatem, alter vero largitur utraque ; et hujus secundi donum et oblationem tanquam liberalius offerentis dicit non immerito debere præferri. Ac per hoc, juxta hujusmodi similitudinem, opus voventis opere non voventis Deo acceptabilius esse demonstrat, *pro eo videlicet quod sic introducta in voluntate ex mera libertate necessitas gratiositatem obsequii non diminuit sed consummat.*

(Quibus dictis adductisque sanctorum auctoritatibus, pergit Seraphicus doctor in hunc modum) : « Ex his omnibus aperte clarescit quod religionis votum in statu perfectionis collocat, tanquam adminiculans ad perfectae virtutis exercitium. Quod intelligentes Patres in quarto concilio Toletano statuerunt quod liber sit clericis ad religionem ingressus, sic dicentes : Placuit clericos monachorum propositum appetentes, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos esse debere ab Episcopis ad monasteriorum ingressus (2). Hoc autem, quia non solum auctoritatibus probari potest, sed etiam universis sanctorum exemplis qui de clericali statu ad religionem transierunt, *adeo certum est ut, si quis contrarie voluerit*, non minus videatur desipere quam errare.

« Si quis autem errore deceptus praefatis conetur obsistere, asserendo quod perfectius sit manere in saeculo, quia circa magis difficile virtus consistit, et difficilius est est inter multas peccandi occasiones peccata vitare, et mirabilius est hominem in medio flammarum non uri, et victoriosius est inter numerosiores hostium acies et fre-

(1) Eadmer, *De Anselmi Similitudinibus*, c. 84.

(2) Conc. Tolet., IV, c. 40, al. 50.

quentiores insultus et majora bellorum discrimina de hostibus triumphare ; respondebimus non ideo statum esse majoris virtutis quia minoris est securitatis, nec ideo statum aliquem esse perfectioris justitiae quia proximior est ruinae, nec etiam ideo magis esse perfectum quia difficilius est in ipso vitare peccatum.

Est *enim triplex difficultas* : prima proveniens ex arduitate et nobilitate generis operis, sicut omni se castrare concubitu, omni abrenunciari possessioni, et omnino se alienae propter Deum subjicere voluntati. Et haec absque dubio auget meritum... Unde Hieronymus ait : Si perfecta sequi desideras, exi cum Abraham de patria et de cognatione tua, et perge quo nescis. Si habes substantiam, vende et da pauperibus ; si non habes, grandi onere liberatus es. Nudum Christum nudus sequere. Durum, grande et difficile ; sed magna sunt praemia (1).

Est et alia difficultas veniens ex vitiositate per se agentis, sicut difficilius est diviti avaro dare minuta quam largo majora, et superbo se alteri subjicere, et guloso jejunare, et assueto voluptatibus carnis difficilius continere. Et hoc non auget meritum sed miseriam...

Est et tertia difficultas ex circumstantiis extrinsecus annexis trahens originem, sicut et difficilius est abstinere cum apponuntur delicata cibaria, difficilius est bona temporalia contemnere quando offeruntur magna et pulchra, difficilius continere in consortio feminarum. Et haec difficultas per accidens et indirecte auget aliquando meritum, cum virtus inter haec illaesa triumphat ; sed directe et per se est magis via ad ruinam et ideo fugienda... Nec tamen ex hoc inferri potest quod divites sint pauperibus perfectiores, cum Dominus adolescenti diviti consilium dederit ut pauper fieret, si vellet esse perfectus. Expedit igitur ad perfectionem virtutis et meriti difficultatem hujusmodi non amplecti sed fugere. Unde... Hiero-

(1) S. Hieronym., *ad Rustic.*, ep. 4, *in fine.*

nymus contra Vigilantium qui statum saecularium statui religionis praeferre conabatur : Cur, inquies, pergis ad eremum ? Videlicet ut te non videam, te non audiam, tuo furore non movear ; ut tua bella non patiar, ne me capiat oculus meretricis, ne me forma pulcherrima ad illicitos ducat amplexus. Respondebis : Hoc non est pugnare sed fugere ; sta in acie, adversariis armatus obsiste, ut cum viceris, coroneris. Fateor imbecillitatem meam ; nolo spe pugnare victoriae, ne perdam aliquando victoriam. Si fugero, gladium devitavi ; si stetero, aut vincendum est mihi aut cadendum. Quid necesse est certa dimitere et incerta sectari (1)... Haec Hieronymus quibus error confutatur Vigilantii, suorumque sequacium, eorum videlicet qui statum saecularium, quantum ad perfectionis gradum, statui religionis vel praeferre vel aequare conantur. » Hactenus S. Bonaventura, Apologia pauperum, responsionis primae c. 3.

(1) S. Hieron., c. Vigilant., ep. 53.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

LIVRE SEPTIÈME

De la croissance spirituelle des fils adoptifs de Dieu. — Le mérite, premier moyen de croissance.

LIVRE HUITIÈME

De la croissance spirituelle. — Les sacrements et spécialement l'Eucharistie, second moyen de croissance.

LIVRE NEUVIÈME

La perfection finale des enfants de Dieu. — Cette perfection, considérée du côté de l'âme.

LIVRE DIXIÈME

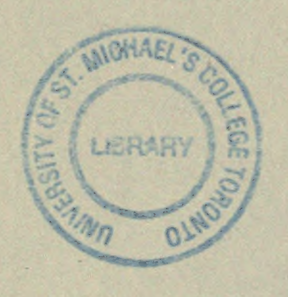
La perfection finale des enfants de Dieu, considérée du côté du corps.

LIVRE ONZIÈME

Du caractère surnaturel et gratuit des dons faits par Dieu à ses enfants. — Un dernier mot sur l'excellence de la grâce et de la gloire.

APPENDICES

Luçon. — Imp. S. Pacteau.


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

